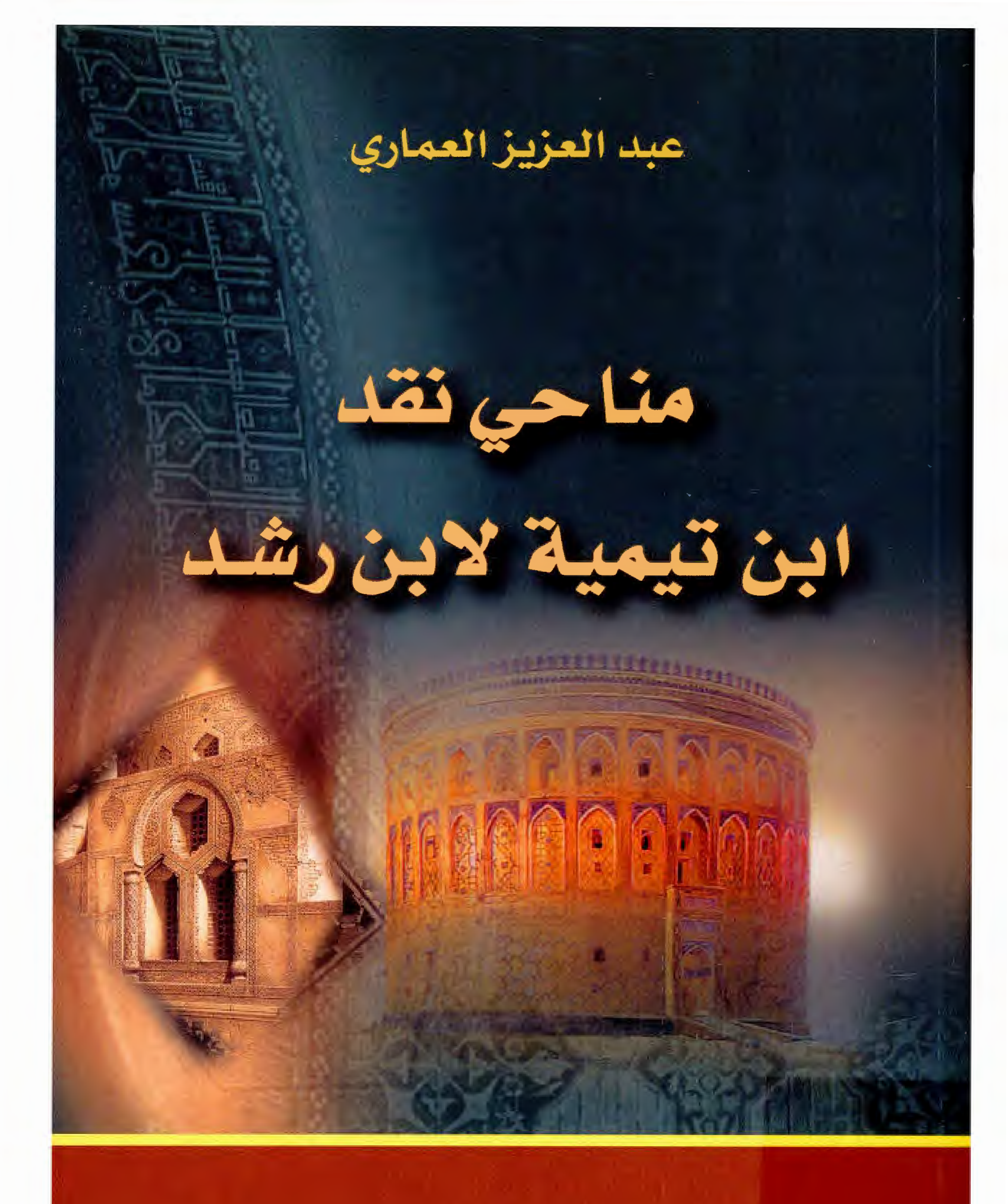


Jadawel جداول

مناحي نقد

ابن تيمية لابن رشد

عبدالعزيز العماري

مناحي نقد
ابن تيمية لابن رشد

Jadawel جداول

الكتاب: **مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد**
المؤلف: **عبدالعزيز العماري**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
الحمرا ـ شارع الكويت ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2013
ISBN 978-614-418-137-9

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L
Hamra Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2013 Beirut

المحتويات



الإهداء

إلى من أنار لي ولثلّة من جيلي سبل البحث في القول الحكمي الفلسفي

إلى من سعني صدره وفتح لي بيته ومكتبته

أستاذي الجليل الدكتور محمد المصباحي فله جزيل الشكر.

مقدّمة

لعلَّ من بين أهم ما يطالع الدارس للمتن الرشدي ويلفت انتباهه بشكل أكبر هو ذلك الحضور المتميز للبُعد النقدي في الكتابات الفلسفية لأبي الوليد بن رشد. ولئن كان هذا النقد قد انصبَّ على العديد من الآراء الفلسفية لسابقيه من الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين، فذلك إنما لكون الرجل قد عاين فيها من الطروحات ما حادَ بها عن طريق العقل والبرهان أسمى مراتب اليقين والعلم بالمعنى الأرسطي للكلمة. غير أنّ نقد ابن رشد هذا لم يقف عند حدود نقد الفلاسفة السابقين عليه مثل أفلاطون وفيتاغوراس وتامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وأبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس أبي علي بن سينا وغيرهم، وإنما امتدت ممارسته النقدية ـ كما هو معلوم ـ لتشمل علم الكلام والمتكلمة أيضًا.

إنّ نقد ابن رشد المزدوج هذا للمتكلمين والفلاسفة على السواء، جعل منه بحق آخر فيلسوف عربي إسلامي يُشهِر سلاح نقده الحادّ في وجه سابقيه من الفلاسفة والمتكلّمين.

وإذا كان أبو حامد من قبله قد تجنَّد للتهجُّم على الفلاسفة والتصدّي للفلسفة بغرض هدمها ودكِّ أسسها، فإننا مع ابن رشد نجده وقد نذر نفسه لإعادة الاعتبار للفلسفة والانتصار لها من خلال نقده للغزالي في «تهافت التهافت».

بَيْد أنّ هذا الانتصار الرشدي للفلسفة في الغرب الإسلامي قُدِّر له أن لا ينعم طويلًا بنشوة الانتصار، إذ سرعان ما سينتصب تقي الدين أحمد بن تيمية في المشرق ليحوِّل هذا الانتصار للفلسفة إلى انتصار لجنس من قول لا فلسفي، فكان أنْ وجَّه لابن رشد نقدًا مباشرًا بَسَطه في بعض مصنَّفاته خصوصًا منها مصنَّفه المعروف

بـ «درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». وبنقده هذا لابن رشد وللعديد من فلاسفة الإسلام، تكون الفلسفة العربية الإسلامية القديمة قد انتهت آخر لحظات نعيها بفعل ما لاقته وتعرَّضت له من نقدٍ قويّ من قبل تقي الدين بن تيمية.

وإذا كان بعض الدارسين لحقل الفلسفة العربية الإسلامية يرون أنَّ ما آلَ إليه وضع الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي من ازدراء وتهميش مردُّه أساسًا إلى قوّة سلطة نقد الغزالي، فإنَّ ما تعرَّضت له فيما بعد، بحسب رأينا، من قبل ابن تيمية ما زال لم يحظَ بعد بما يلزم من الدراسة والبحث، سيما إذا علمنا أنَّ نقد ابن تيمية كان شاملًا لكلِّ المذاهب الفلسفية والكلامية الإسلامية.

وابن تيمية حين ذهب هذا المذهب النقدي لابن رشد، فذلك إنما لاعتقاده بأنّ أبا الوليد في تناوله للكثير من القضايا والمسائل الكلامية والفلسفية، وانتصاره للعقل والبرهان أو العلم بمعناه الأرسطي، قد جنح عن مذهب السلف؛ إمّا بإيراده لأمور فاسدة من عنده، أو أنه ردَّد فيها فساد ما قاله من سلفه من المتكلمين والفلاسفة اليونانيين خصوصًا منهم أرسطوطاليس ومَن شايَعَه على مذهبه. وأنه في كل ذلك، وفي كثيرٍ ممّا قاله أو ردَّده، كان مخالفًا فيه صحيح المنقول وصريح المعقول على حدِّ العبارة التيمية.

غير أنَّ هذا الحكم الذي يصدر فيه تقي الدين عن مرجعية معيَّنة لم يكُن كافيًا لِوَأْد الفكر الرشدي، ولا مسعفًا في سلب قيمة ما قام به أبو الوليد من إنجازاتٍ كبرى لعلَّ أهمها على ما أشار إليه أستاذنا الدكتور محمد المصباحي في عبارة دقيقة مكثَّفة: «هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة، ووضع أفق كتاب ما بعد الطبيعة (أرسطو) داخل الأفق الميتافزيقي الإسلامي. وهذا أمر له دلالة كبرى، حيث يمكن القول إنه بذلك يكون قد وقف على الحلِّ النظري للسؤال الذي تطرحه الأزمنة الحديثة على الإسلام، أو سيطرحه الإسلام على الحداثة بوصفها علاقة بالآخر المخالِف لنا في الأفق الميتافزيقي والأخلاقي»[1].

(1) محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1998، ص 35.

ونحن إذا ما كنّا قد توخينا من هذا البحث، بالقصد الأول، رصد وتجلية نقد ابن تيمية لأبي الوليد بن رشد، فإنَّ هذا القصد لن يمنعنا من البحث والوقوف على أهم مواطن الالتقاء والاتِّفاق بين الرجلين. أعني أنه إذا كان هاجس تجلية وبيان أماكن الانفصال بين الرجلين في نظرهما لأهم المسائل الاعتقادية الكلامية والفلسفية والمنطقية هو محور بحثنا أساسًا، فإنَّ هذا لن يمنع، كلما اقتضى الأمر ذلك، من محاولة البحث عمّا شكَّل مجالات الالتقاء والتقاطع بينهما. لذلك وبالنظر إلى طبيعة الموضوع الذي يقضي بسَلْك منهجٍ خاص، فإنَّنا سنعمد إلى اتِّباع مسلك المنهج التحليلي المقارن في كشف أبرز ما اختلف فيه الرجلان، وتبِيان ما انتقد فيه ابن تيمية فيلسوف الأندلس وقاضي قضاة قرطبة أبي الوليد بن رشد.

ولئن كانت هذه إجمالًا طبيعة المنهج المُزمَع اتِّباعه في فحص أهم القضايا والمسائل الكلامية والفلسفية والمنطقية التي سنعمل على تقليب النظر فيها عند الرجلين ـ وهي قضايا ومسائل على تعددها وتنوُّعها تغطي مجالات ميتافزيقية وأنطولوجية ومنطقية ـ فإنّ هذا التناول سيسمح لنا بمقاربة قطبَين فكريين بارزين، شكّلا تاريخيًّا تيارين كبيرين ما زال تأثيرهما حاضرًا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية إلى اليوم، وإنْ تفاوَتَت مستويات تأثيرات هذا الحضور، أعني بهذين القطبين: ابن رشد كرجلٍ عقلٍ معروف باتّجاهه العقلي العقلاني المنفتح على الآخر ـ الفكر اليوناني، الأرسطي منه على الخصوص ـ والذي ما زال الفكر العربي الإسلامي المعاصر في اتِّجاهه المناصر للعقلانية والحداثة، بما هو اتِّجاهٌ منفتح على الآخر، يجد أصوله ومرجعيته الفكرية والنظرية التراثية في منهج التفكير الرشدي، وروح فلسفته النظرية. وابن تيمية المعروف بسلفيَّته كفقيه حنبلي متشدِّد رافض للآخر ـ الفكر اليوناني بإطلاق، على ما يلوح من ظاهر كلامه على الأقل ـ والذي ما زالت تشكِّل نصوصه ومصنّفاته مرجعًا للاتّجاه السلفي التقليدي، ولتيّاره الأصولي الإسلامي المتشدِّد المنغلِق على الذات في مرجعيتها الماضوية الرافضة للآخر جملة وتفصيلًا. بعبارة أخرى إنّ هذا التناول سيسمح لنا بإبراز أحد أهم نماذج الاختلاف الفكري والثقافي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، من خلال رصدنا وتعقُّبنا لرأيين مختلفين شكَّلَ كلّ واحد منهما توجُّهًا متفرِّدًا ومتميزًا داخل

حقل هذا الفكر، بحيث صدر كل واحد منهما عن منطلقات فكرية معينة، وأدوات استدلالية محدّدة، وتصوُّر خاص في فحص وتناول المشكلات الفلسفيَّة والكلامية والمنطقية مخالفًا لِما اعتمده وصدر عنه الآخر. أي هذا العمل سيكون مناسبة لمقاربة أبرز نمط من أنماط طرق وأساليب الحوار المحكوم بمنطق الاختلاف المذهبي الذي حفل به تراثنا الفلسفي والكلامي القديم، من خلال بيان ما إذا كان هذا الاختلاف لم يكن يحكمه في واقع الأمر غير منطق تصيُّد الأخطاء ـ بقصد التجريح أو التشهير والتشنيع ـ أم كان اختلافًا من أجل الاختلاف، أم لم يكن لا هذا ولا ذاك، وإنما هو اختلافٌ القصد منه هو إعادة تحديد المعالم، ورسم الحدود الفاصلة في التمييز بين قولين: قول أهل «الفرقة الناجية» وقول أهل «الفرق الهالكة» كل بحسب استراتيجيته، وبحسب موقع تصوُّره الاعتقادي الخاص، وموقع مرجعيته ومعياره في الفصل بين الخطأ والصواب من الرأي في المسائل الاعتقادية والفلسفية والمنطقية.

هذا وتجدر الإشارة هاهنا إلى أنَّ دراسة علاقة ابن تيمية بابن رشد كانت موضوع محاولتين سابقتين: الأولى على شكل مقال صدر للأستاذ عبد المجيد الصغير حول: «مواقف رشدية لتقي الدين بن تيمية»[1]، والثانية على شكل دراسة صدرت للدكتور الطبلاوي محمد سعد حول «موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد»[2]. ونحن بهذا الإيراد لهاتين المحاولتين في هذا الموضع، إنّما نتغيَّا من ذلك الإشارة إلى ما يتّصل أو ينفصل مع هذا البحث من دراسات سابقة، مرجّحين هاهنا فكرة تقديم عرض موجز عمّا يميِّز هاتين الدراستين ويطبعهما من فرضيات وأفكار.

ولنبتدئ أولًا بمقال الأستاذ الدكتور عبد المجيد الصغير فنقول: إنَّ هذا المقال القيِّم رامَ منه الأستاذ بالأساس دحض القول بفرضية القطيعة بين فكر ابن رشد وما تلاه من فكرٍ إسلاميّ بالمشرق، فعمَدَ إلى إثبات العكس بتأكيد فرضية

(1) عبدالمجيد الصغير، مواقف «رشدية» لتقي الدين بن تيمية، ضمن دراسات مغربية، مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، ط 2، المركز الثقافي العربي، 1987.

(2) الطبلاوي محمد سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، ط 1، مطبعة الأمانة، 1989.

الاتّصال بينهما من خلال الاجتهاد في إبراز بعض معالم امتدادات ابن رشد في فكر ابن تيمية، وتجلية بعض المواقف الرشدية لتقي الدين بن تيمية، وأوجه الشَّبه بينهما في بعض المسائل الكلامية، دون أن ينتهي الأستاذ إلى رأي قطعيّ بخصوص مشكلة التأثير والتأثُّر بينهما[1]. وذلك في انتظار ـ على ما يقول الأستاذ ـ التوفر: «على مزيدٍ من الشروط الموضوعية التي توضِح بكيفية أفضل الأصول الفكرية التي استقى منها ابن تيمية ثقافته»[2]. لذلك جاء مقال الأستاذ الصغير بأمثلة مركَّزة عن أوجه ذلك التشابه والتماثل من غير تعقُّب لتفاصيله، أو بسطٍ مستوفي للقول فيه، أو عرض شافي لأوجه الانفصال والاختلاف بين رَجُلَيه، أو تناول بالتحليل والنقاش المسهب لجميع المسائل الكلامية والفلسفية والمنطقية التي يحتمل العثور فيها على مَواطِن أخرى للتشابه. وهذا أمر بدهيّ بالنظر إلى طبيعة المقال الذي لا يمكن أن تتَّسع رقعته لكلّ ذلك.

هذا، إذًا، بعجالة كلّ ما يهم الفكرة الجوهرية التي حكمت المقال القيِّم للأستاذ عبد المجيد الصغير. أمّا بخصوص دراسة الطبلاوي محمد سعد، فقد صدر فيها الدارس ـ في مقاربته لموقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ـ عن المواقف المذهبية ذاتها لابن تيمية، معضدًا ومناصرًا لجماع آراء الشيخ، ومتهجمًا على كلام أبي الوليد في أكثر من موضع ومسألة، وهو في كلِّ ذلك إنما كان يصدر عن مرجعية معينة لا فلسفية إن لم نقل معادية للقول الفلسفي. هذا فضلًا عن أنَّ الدارس اعتمد في وضع دراسته هذه على عدد من الأقوال الزائدة نقلها في كلِّيتها عن كتاب درء تعارض العقل والنقل، لينسبها ـ كما نسبها ابن تيمية من قبله ـ إلى ابن رشد. والحال أنها أقوال غير مثبتة بالمرة بصلب نصِّ ما بين أيدينا اليوم من طبعات لمناهج الأدلة، بل الأكثر من هذا أنّ صاحب الدراسة يذهب لحد تقرير القول بأنَّ نسخة مناهج الأدلة التي تضمَّنت أقوالًا زائدة ومُضافة إلى ابن رشد هي: «النسخة التي كانت في يد ابن تيمية من مناهج الأدلة لابن رشد والتي ناقشها في

(1) وهو ما أشارت إليه في صورة تقريرية وفي أكثر من موضع ومناسبة بعض الدراسات السابقة، انظر مثلًا محمد خليل الهراس، ابن تيمية السلفي، بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، د. ت، ص (32 ـ 33) ـ (69 ـ 70) ـ 76 ـ 82 ـ 143 ـ 168.

(2) مواقف «رشدية» لتقي الدين بن تيمية، ص 165.

[مصنفه درء تعارض] العقل والنقل»[1]. ويضيف أنَّ هذه النسخة: «كانت أصلًا لمخطوطة مناهج الأدلة التي رمز لها (...) المرحوم الدكتور محمود قاسم بحرف (أ) عند التحقيق»[2]، أي تحقيقه لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد.

والملاحظ أنَّ الأستاذ الطبلاوي يعتمد هذه الأقوال الزائدة والمضافة إلى ابن رشد، ويقرُّ بصحَّة نسبتها إلى أبي الوليد، في الوقت الذي نجد فيه أنَّ الدكتور محمود قاسم يذكُر في مقدِّمة كتاب مناهج الأدلة أن: «في المخطوط رقم 129 وهو مخطوط (أ) توجد [زيادات عديدة منها] زيادة قدرها 51 سطرًا في ورقات 14، 15، 16. وهي تعليق على المتن أدخله الناسخ في صلب الكتاب»[3]. ثم يضيف، إنَّ هذا المخطوط: «مكتوب بخط عثماني جميل، كتبه عبد الله بن عثمان الذي كان قاضيًا بالمدينة المنورة. وقد نسخه في سنة 1202هـ، وهو منقول عن نسخة كتبها عبد الله بن عثمان المعروف بمستجى زاده، وذلك في أوائل ذي الحجة سنة 1135هـ. وهو مخطوط رديء لكثرة الزيادات فيه، كما في الورقات: 14، 15، 16، 26، 31، 32، 34، 40، 47، 48، 49، 107، 108، 111، ولكثرة ما يسقط من جمله وفقراته، كما في ورقة 101 إذ تسقط منها فقرة طويلة نجدها بعد ذلك في ورقتَي 115، 116. أمّا التصحيف فيه فلا يكاد يقع تحت حصر»[4]. ثم يقول: «إن صاحب هذا المخطوط يتحامل على ابن رشد فيصفه بأنّه من أتباع الباطنية، وأنه لم يحارب الغزالي إلّا لهذا السبب، وهو أنَّ الغزالي هاجم آراء الباطنية»[5]، بل الأكثر من هذا أنَّ الدكتور محمود قاسم يورِدُ اعترافًا لمستجى زاده يعضد به صحة القول بوجود تلك الزيادات فيقول: «وقد اعترف مستجى زاده برداءة هذا المخطوط فقال في خاتمته بالحرف الواحد: «كان أصل هذه النسخة سقيمًا، ثم ضمَّ الكاتب تحريفات وتغييرات زائدة»[6]. ويقول الدكتور محمد رشاد سالم محقق كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية مثمِّنًا لهذا الرأي: «ونحن نعلم أنَّ ابن تيمية توفي

(1) موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، ص 231.

(2) م. ن.، ص. ن.

(3) مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، تح. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955، ص 143، هامش رقم 2.

(4) م. ن.، ص 129.

(5) م. ن.، ص 129 ـ 130.

(6) م. ن.، ص 130.

سنة 728هـ وكلامه هنا [أي كلام ابن رشد وما نُسِبَ إليه الذي يضعه ابن تيمية أولًا قبل أن يعلق عليه] موافق لِما في نسخة (أ) (...) لذلك فإنَّ القطع بصحة ما في نسخة (أ) يحتاج إلى بحث وتمحيص (...) ولا نقطع برأي في مدى صحة نسبته إلى ابن رشد»[1].

لأجل ذلك وضَع الدكتور محمود قاسم هذه الأقوال، غير المؤكّد من صحة نسبتها إلى ابن رشد، في هامش طبعته المحققة[2]. ويقرّ الطبلاوي نفسه بهذه الزيادة، كما يقرّ بأنها: «زيادات موجود بعضها أيضًا في هامش نسخة أخرى مطبوعة من المناهج»[3].

ومع كل هذا نجد صاحبنا الطبلاوي يصر على اعتماد الأقوال المضافة إلى ابن رشد في دراسته، بل ويرجع صحة نسبتها إلى الرجل بمبرر أن: «النسخة التي وقعت في يد ابن تيمية من مناهج الأدلة لابن رشد والنسخة التي وقعت في يد الدكتور محمود قاسم والنسخة الثالثة المطبوعة (...) هذه النسخ الثلاث مذكور فيها الزيادات ممّا يرجِّح أنّ هذه الزيادات هي من كلام ابن رشد وليست مدسوسة عليه»[4].

انطلاقًا من هذا الترجيح: «يدعو [صاحبنا] إلى إعادة تحقيق كتاب مناهج الأدلة وإدخال هذه النصوص [الزائدة] في صلب الكتاب»[5].

(1) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تح. محمد رشاد سالم، ج 9، ط 2، دار الكنوز الأدبية، د. ت، ص 93، هامش رقم 4. وسنرمز له لاحقًا بالدرء.

(2) وهي طبعة مكتبة الأنجلو المصرية الصادرة سنة 1955 بالقاهرة. وقد اعتمد فيها المحقق على مخطوط 133 حكمة تيمورية ورمزإليه بحرف «ب» ويصفه المحقق بأنه مخطوط: «مكتوب بخط مغربي واضح (...) ويمتاز بالدقة البالغة. وقد اعتمدنا عليه (يقول محمود قاسم) اعتمادًا كبيرًا؛ فقد وجدناه مطابقًا للنسخة التي حقَّقها مللر». **مقدمة مناهج الأدلة**، 130. ويقول محمد رشاد سالم: «وأمّا النسخة المخطوطة تحت رقم 133 حكمة تيمورية، فإنها موافقة للمطبوع، ولا توجد بها هذه الزيادات المشار إليها في نسخة (أ)». **درء تعارض العقل والنقل**، 9، ص 93، هامش رقم 4.

(3) **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد**، ص 232 ـ 233. إن هذه النسخة مطبوعة ـ على ما يحيل الطبلاوي ـ تحت عنوان «فلسفة ابن رشد» وتضم فصل المقال ومناهج الأدلة وردّ ابن تيمية وضميمة في العلم الإلهي وقانون التأويل لابن رشد، ط 3، القاهرة، المكتبة المحمودية، 1968.

(4) **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد**، ص 233.

(5) م. ن.، ص. ن.

هكذا يلغي صاحبنا كلّ الطبعات لنصّ كتاب مناهج الأدلة، ما حُقّق منه وما لم يحقَّق، رغم إجماعها على عدم وجوب القطع بصحة نسبة تلك الأقوال إلى ابن رشد. لذلك أمكن القول إنّ اعتماد الطبلاوي على الكثير من تلك الأقوال الزائدة إنما كان بغرض تبرير وتثمين تصوُّر معيّن ـ لا فلسفي ـ في نقده لفلسفة ابن رشد، ولو فيما هو ليس بكلام رشدي، بل إن إيراده في الوقت نفسه للقول الرشدي، وللأقوال الأخرى البعيدة عن روح فكر الرجل، ما دعاه إلى وصف القول الرشدي في أكثر من موضع بالغموض والتناقض[1]، بل ورميه بمسايرة علماء الكلام[2] وما إلى ذلك من أحكام سنجدُ في أعمال أخرى ما يشبه أن يكون ردًّا على بعضٍ منها كما هو الأمر مثلًا مع دراسة ـ لأحد أكبر مناصري فكر ابن تيمية وهو ـ الدكتور محمد السيد الجليند التي خصَّها لقضية التأويل عند ابن تيمية، والتي سيُنصف فيها ابن رشد، في إشارة لطيفة، رافعًا بذلك ما رأى الطبلاوي محمد سعد أنه قول متناقض من أبي الوليد[3].

وأمّا في دعواه مسايرة علماء الكلام، فقد بيَّن الدكتور عبد المجيد الصغير في المقال الآنف الذكر ـ من ضمن ما بيَّن ـ أن النقد التيمي ذاته للمتكلمة والفلاسفة معًا إنما: «يمكن اعتباره صدى للنقد الفلسفي [والكلامي] لابن رشد وتطبيقًا وتوسيعًا له»[4].

ونحن لا نروم من كلِّ ما قلناه تَعداد مزالق دراسة الطبلاوي مقابل ما تفرَّدت به مقالة الأستاذ الصغير، وإنما حسبنا الإشارة إليهما هذه الإشارة استحضارًا وتذكيرًا بما يمكن أن نعدُّه متَّصلًا أو قريبًا من موضوع بحثنا الذي سنباشر ـ الآن ـ تقليب النظر في قضاياه ومسائله.

والله الموفق للسداد.

القنيطرة/ المغرب: 20 حزيران/ يونيو 2011.

---

(1) م. ن.، ص 4 ـ 32 ـ 91 ـ 92 ـ 93 ـ 127.

(2) م. ن.، ص 90 ـ 91.

(3) انظر محمد السيد الجليند، **الإمام ابن تيمية وقضية التأويل**، ط 2، السعودية، دار عكاظ، 1983، ص 358.

(4) **مواقف «رشدية» لتقي الدين بن تيمية**، ص 165.

الباب الأول

في الذات الإلهية:
مظاهر الاختلاف والاتفاق بين ابن تيمية وابن رشد

الفصل الأول

طرق وأدلة إثبات وجود الله:
حدود الاتصال والانفصال التيمي بابن رشد

مقدّمة

شكّلت مسألة إثبات وجود الله نواة اهتمام أهل صناعة الكلام، وهي وإنْ كانت لا تردُ في الأبواب الأولى فيما وُضِعَ من مصنّفات كلامية، على عادة المتكلّمة في تبويب المسائل الكلامية، فإنّ ما وطأوا به مصنفاتهم من استقصاء النظر في بعض المفاهيم والمقدمات المنطقية والطبيعية، لم يكن استقصاءً لذاته، وإنما لأجل تحديدٍ أدقّ للألفاظ والمفاهيم الضابطة والمقننة للاشتغال والممارسة الكلامية من جهة، وسبكٍ للأدوات والآليات المعتمدة في التدليل على المسائل الاعتقادية من جهة ثانية. لهذا كان النظر الكلامي في هذه المسائل، يمر عندهم بالضرورة عبر عمليات الوضع والحبك الأوّلي للمفاهيم والمقدمات المنطقية والطبيعية. إلّا أن ما يجب التأكيد عليه، في سياق التعامل الكلامي مع هذه المفاهيم والمقدمات، هو خصوصية التوظيف الكلامي لها في بناء وتركيب الطرق والمسالك الكلامية المعتمدة في استدلالاتهم على المسائل الاعتقادية، وما ساوق ذلك من جهود العمل على رفع مفاهيم مثل: الجوهر والعرض والجسم وغيرها إلى مستوى دقيق المسائل الكلامية للنظر في جليلها.

غير أنّ هذه المفاهيم والمقدّمات، وكذا المسالك الكلامية التي كانت أساس بناء صرح القول الكلامي وعمدة تثبيت «شرعية» و«علمية» هذا القول، كانت، كما هو معلوم، موضوع نقد أبي الوليد بن رشد (1126م ـ 1198م) الذي رامَ بيانَ وإثبات تهافت وفساد اعتمادها في الاستدلال على المسائل الاعتقادية. مبيِّنًا أنّ هذا الفساد يعتريها من وجوه أو جهات:

فقد تكون فاسدة من جهة عدم اتّباعها مسلك الشرع (الكتاب والسُّنة)، أو من جهة حيادها عن طريق السلف، أو من جهة خروجها عن سبيل صفاء الفطرة السليمة الفائقة، أو من جهة عدم التزامها بشروط مقدّمات القول البرهاني. وهي شروط إذا استوفت في مقدمة معينة كانت صادقة ويقينيّة، وكان المسلك المؤتلف منها والداخلة في تركيبه برهانيًا لا مناص ـ إذا كانت صورة القياس صحيحة ـ لكونه قامَ على مواد أو مقدمات برهانية. وأمّا المقدمات التي خَلَت من اتّصافها بأيٍّ واحدة من هذه الشروط، مفردة أو مجتمعة، فهي إمّا مقدّمات جدلية أو خطابية أو سفسطائية.

ولعلَّ ميزة هذه الطرق الأربعة عند ابن رشد، أعني طريق الشرع والسلف، والفطرة السليمة الفائقة، وطريق يقين البرهان المنطقي، اتّصافها بخاصّيتين أساسيتين:

أولهما: أنها طرق تؤدي إلى الحق. وثانيهما: أنها طرق لا تُضادّ الواحدة منها الأخرى لأنها طرق حق، والحق لا يضاد الحق، وإنما هو موافق له. فهي بهذا طرق متعددة ومتنوعة، لكنها متوافقة لا متضادة ولا متناقضة.

والملاحَظ أنّ هذه الطرق ستشكِّل المرتكزات الأساس للنقد الرشدي وللممارسة النقديّة لأبي الوليد بن رشد على المخالفين، بل والمحدِّدات في إطلاق حكم فصل على صحة قولٍ كلاميّ ما أو فساده.

وإذا كان هذا هكذا، فما مدى تطبيق ابن رشد لهذه الطرق في نقده للمتكلمة حول مسألة المسائل كلها التي شكَّلت قطب الدين وأصل أصوله، أعني بذلك مسألة إثبات وجود الله؟ وما هي طبيعة الموقف أو المواقف الرشدية من المسألة؟ وكيف كانت هذه المواقف موضوع نقد تقي الدين أحمد بن تيمية؟.

هذا ما سنعمل عل مقاربته من خلال تقليب النظر في قول الرجلين في أولى المسائل الاعتقادية، أعني مسألة إثبات وجود الله، مبتدئين بما تجب به البداية وهوتعقُّب نقد ابن رشد للمتكلمة في هذه المسألة.

1 ـ نقد ابن رشد لمسلَكَي الحدوث والجواز الكلاميين

اختلف المتكلِّمة، من ضمن ما اختلفوا فيه، تقريرهم لأول واجب على المكلف، فكان اختلافهم على أربعة أقوال على الأقل:

1 ـ إنّ أول واجب هو معرفة الله.

2 ـ إن أول واجب هو النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله[1].

3 ـ إن أول واجب هو الشك في وجود الله بتقديم الشكّ على النظر والاستدلال[2].

4 ـ إنّ أول واجب هو إرادة النظر لتقدُّم الإرادة على المُراد[3].

ولمّا كان ابن رشد قد تناول بالنقد أقوال المتكلمة، فقد كان له في هذا الباب قول ذهب فيه إلى أنّ أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف هي معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع[4].

ولئن كان المكلَّفون في سعيهم وتحرِّيهم طرق معرفة الله قد افترقوا إلى طوائف عديدة، فإنَّ أبا الوليد بن رشد قد حصرها في أربعة طوائف هي على التوالي: الحشوية، الأشعرية، المعتزلة والباطنية[5].

ويميز ابن رشد في هذا السياق بين خصوصية كل طريق من طرق الطوائف الأربعة في إثبات وجود الله، وبأي سبيل تكون، فيقول: إنّ الحشوية أقرَّت على أنّ طريق معرفة الله وإثبات وجوده تكون بالسمع لا بالعقل، إذ يكفي الإيمان به دون حاجة لاستعمال العقل الذي يبقى بطبيعته عاجزًا عن إثبات وجود الله. ورأت المعتزلة أن: «معرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقل»[6]، وتعني بذلك الطرق

(1) وهو قول المعتزلة والأشاعرة معًا كما سنرى بعد قليل.

(2) وينسب أبو المعالي الجويني هذا القول إلى أبي هاشم الجبائي (277هـ ـ 321هـ) قبل أن يردّه لفظًا ومعنًا ويُخرجه عن قول الأمة. انظر الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تح. علي سامي النشار، فيصل بدير عون وسهير مختار، الإسكندرية، منشأة المعاريف، 1969، ص 121 ـ 122. كذلك الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، القاهرة، مكتبة المتنبي، د. ت، ص 32.

(3) ويرد الجويني هذا القول كذلك إلى أبي بكر بن فورك صاحب كتاب **مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري**، انظر المرجع السابق له، ص 121. وانظر جماع هذه الأقوال الأربعة في المرجع نفسه، ص 120 ـ 122. كذلك **المواقف في علم الكلام**، ص 32.

(4) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، ط 2، المكتبة المحمودية، دار العلم للجميع، 1935، ص 42. وسنرمز إلى هذا الكتاب لاحقًا بـ «مناهج الأدلة».

(5) ويقصد أبو الوليد بالباطنية طائفة الصوفية لا الفرقة الشيعية المعروفة.

(6) القاضي عبدالجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تح. عبدالكريم عثمان، ط 2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988، ص 88.

العقلية التي أوجبت النظر فيها قبل بعثة الرُّسل. ورامت الأشعرية القول بأنَّ معرفته والتصديق به إنّما يتم بالعقل كذلك، أي باعتماد الطرق العقلية أيضًا، لكن بعد بعثة الرسل التي كانت الواسطة في تبليغ الأمر الإلهي على وجوب معرفته تعالى بهذه الطرق(1). وأمّا الطائفة الرابعة والأخيرة، في تصنيف أبي الوليد للطوائف الملِّية المتقوِّلة في المسائل الاعتقادية، فهي طائفة الصوفية التي زعمت أنَّ طرق معرفة الله: «ليست طُرُقًا نظرية، أعني مركَّبة من مقدِّمات وأقيسة، وإنما يزعمون أنّ المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية»(2). وهذا يعني أن معرفة الله وإثبات وجوده عندهم، إنما تتم بشكل مباشر عن طريق الكشف والإلهام والذوق الصوفي، لا عن طريق العقل أوالتأمل النظري.

بعد أن عرض ابن رشد لاختلاف منازع الطوائف الأربعة في تحديد طريق إثبات وجود الله، عاد ليقف على تفصيل القول في طرق أشهر الطوائف الكلامية،

(1) يقول الجويني إن: «النظر والاستدلال المؤدِّيان إلى معرفة الله سبحانه واجبان. ثم الذي اتفق عليه أهل الحق [الأشاعرة]: أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلًا، ومدارك موجبات التكليف الشرائع، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب. وقالت المعتزلة: ندرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جمل من الأشياء». **الشامل**، ص 115. معنى هذا القول أنَّ المعتزلة والأشاعرة متفقان على أنَّ النظر العقلي والاستدلال بالطرق العقلية هما أول واجبان على كل مكلَّف باعتبارهما طرق وسبل معرفة الله تعالى، والاختلاف بين الفرقتين إنّما يرجع إلى كون المعتزلة توجب النظر في الدليل (وهوالعالم كما سنرى بعد قليل) لمعرفة الله حتى ولو لَم يكن هناك رسول أو حكم أو أمر من قبل الله، وهذا هو معنى قولهم العقل قبل ورود السمع، أمّا الأشاعرة فيرون أنَّ وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله إنما يعلم من قبل الرسل، ولو لم يكن هناك حكم شرعي وأمر ربّاني من قبل الله تعالى لَما أمكن معرفة طريق أو دليل العلم به، وهذا هو مدلول قولهم العقل بعد ورود السمع. انظر الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1983، ص 118 ـ 121. الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تح. محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط 2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1993، ص 29 ـ 30، 41. البيضاوي، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، تح. عباس سليمان، ط 1، بيروت، لبنان، دار الجيل، 1991، ص 68 ـ 69. القاضي عبدالجبار، **المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد**، تح. محمد عمارة، ج 1، دار الهلال، 1971، ص 170 وما يليها. كذلك **شرح الأصول الخمسة**، ص 69 وما بعدها.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 63.

أعني المعتزلة والأشاعرة، مبيِّنًا أنّ الطرق العقلية لهاتين الفرقتين ترتدُّ في الأصل إلى طريقين خاصين: الأول طريق الحدوث، والثاني طريق الجواز.

فالطريق الأول، وهو الطريق الذي سلكه عامتهم[1]، يقوم على القول بأن العالم عبارة عن أجسام مركَّبة من أجزاء لا تتجزّأ، أي جواهر فردة[2]،

(1) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت. ص 11. كذلك فخرالدين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، تح. أحمد حجازي سقا، ج 1، ط 1، القاهرة، دار التضامن، 1986، ص 128.

(2) لقد رفض المتكلمة المفهوم الفلسفي للجوهر في صنفيه: الأول الذي لا يُقال على موضوع ولا هو في موضوع وهو شخص الجوهر، والثاني التي تُقال على موضوع فيحمل اسمها وحدها عليه وهي الأنواع والأجناس. لكنهم، في مقابل ذلك، أثبتوا تكوُّن الأجسام وانقسامها إلى أجزاء لا تتجزأ متناهية، ولم يُجمِعوا على إثبات القول بانقسامها إلى ما لا نهاية، إلّا ما ذهب إليه النظام (ت 231هـ ـ 845م) من أهل الاعتزال. ولعلّ السبب فيما ذهبوا إليه راجع إلى المحالات الناتجة من القول المضاد والمرتبطة أساسًا بنظرية الخلق والعلم الإلهي والقدرة الإلهية. ذلك أنه لو كان الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية، لكان بالضرورة لا بداية له، وما كان كذلك كان لا يمكن أن يكون مخلوقًا أو محدثًا، لأن للخلق أو الحدوث ابتداء وجوبًا. وفي دليل آخر أنه لو كان الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية لكان العالم الذي تركَّب منه قديمًا أبديًّا مشاركًا لإحدى صفات الله وهي اللاتناهي. لذلك كان القول بالتناهي، أي تناهي قسمة الجسم إلى جزء لا يتجزأ، أي جوهر فرد وما يفيده ذلك من حدوث للعالم هو المسلك الكلامي لمعظمهم في إثبات وجود القديم وهو الله تعالى كما سنرى بعد قليل. أمّا القول بأنه تعالى عالِمٌ بموجودات غير منحصرة لا نهاية لها فهو قول مستحيل عندهم كذلك لأن ما لا ينحصر ولا يتناهى فضلًا عن أنه يستحيل وجوده فإنه لا يمكن الإحاطة به، هذا عدا أنَّ القول بهذا مخالف للقول الشرعي الصحيح وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (سورة الجن، الآية 28). لأن الإحصاء والعد يقتضي التناهي فما لايتناهى لا يمكن عدّه أو إحصاؤه أو الإحاطة به. لذلك تجنَّب المتكلّمة ـ من هذا الوجه أيضًا ـ قسمة الجسم إلى ما لا نهاية بغرض إثبات إحاطة علم الله بكلّ شيء بما في ذلك هذه الجزئيات أو الأجزاء التي لا تتجزأ. كما أنّ وجود الأعراض والجواهر وبقائها وفنائها إنّما هو مرتبط عندهم بالقدرة الإلهية التي إليها يرجع كذلك أمر تخصيص هذه الأعراض لهذه الجواهر. (انظر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تح، لجنة إحياء التراث العربي، ط 5، بيروت، لبنان، دار الآفاق الجديدة، 1982، ص، 316. الخياط، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تح. محمد حجازي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1988، ص 42 ـ 45 ـ 49. أوتوبريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين، ضمن كتاب **مذهب الذرّة عند المسلمين** لصاحبه بينيس، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، طبعة مكتبة النهضة، 1946، ص 140. كذلك منى أحمد أبوزيد، **التصورالذري في الفكر الفلسفي**، ط 1، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994، ص 201 ـ 244 ـ 300). هذا بخصوص نظرية تناهي انقسام الجسم إلى جزء لا يتجزأ، أمّا بخصوص نظرية النظام في الجسم وقوله بجواز تجزئته إلى ما لا نهاية، فانظر **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، ص 76. الجويني، **الشامل**، ص 143. الإسفرا ينى، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تح. كمال يوسف الحوت، ط 1، بيروت، عالم الكتب، 1983، ص 71. الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 2، بيروت، المكتبة العصرية، 1990، ص 242.

وأعراض[1]، وأن الأجسام أو الجواهر لا تخلو أو تنفك عن الأعراض، والأعراض حادثة، وما لا يخلو أو ينفك عن الحوادث فهو حادث.

فالعالَم إذًا حادث[2]. ولمَّا ثبت للمتكلِّمة بأنّ العالم بأجسامه وأجرامه حادث[3]، قالوا: إنه يلزم له ولا بدّ من محدث[4]، لأن الفعل الحادث لا بدّ له من فاعل محدث، تمامًا كالكتابة التي لا بدّ لها من كاتب، والصورة التي لا بدّ لها

(1) إذا كان الفلاسفة قد أجمعوا على كون العرض أو الأعراض هي أجناس المقولات التسع فإنَّ المتكلِّمة قد رفضوا كذلك هذا التقسيم الفلسفي للأعراض، لكنهم من جهة أخرى اختلفوا في العرض ما هو، وكم هو، أي في تحديد العرض وعدده. (للمزيد من التفصيل انظر **مذهب الذرة عند المسلمين**، ص 17 ـ 18. **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 46 وما بعدها. **المواقف**، ص 96 وما بعدها)، لكن ومع هذا الاختلاف فإنَّ أكثر مثبِّتي الأعراض يذهبون إلى أنها أجناس مختلفة لأن الارتداد بها كلها إلى جنس واحد يفضي بصاحبه إلى التناقض، بل ويحيله إلى الكفر. فعندما يقول النظام مثلًا بأنّ الأعراض ترجع في تعددها وكثرتها إلى عرض واحد فإنه يلزم من ذلك على ما يقول البغدادي في أصول الدين: «أن يكون الكفر من جنس الإيمان، والقول من جنس السكوت، والعلم من جنس الجهل، والحب من جنس البغض، وأن يكون فعل النبي ﷺ بالمؤمنين مثل فعل إبليس». وهذا القول هو قول في غاية الكفر والضلال ومنتهى الخطأ والكذب. انظر عبد القاهر البغدادي، كتاب **أصول الدين**، ط 3، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1981، ص 48. **الفرق بين الفرق**، ص 317. كذلك سعيد بنسعيد العلوي، **الخطاب الأشعري**، ط 1، بيروت، لبنان، دار المنتخب العربي، 1992، ص 97.

(2) في تأليف منطقي لقياسهم من الشكل الأول قالوا:
كل جسم لا يخلو من الحوادث.
وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.
إذن كل جسم حادث.
وفي دليل آخر لهم ـ على حدوث الأجسام ـ قالوا بأنّ الجسم لو كان موجودًا في الأزل لكان خاليًا من الأعراض الحادثة غير الموجودة في الأزل، وهذا مُحال، لاستلزامه اجتماع النقيضين: وهما عدم خلو الجسم من الأعراض حسب الدليل، وعدم وجودها فيه حسب الفرض. وهذا يدلُّ على أنَّ ما لا يخلو من الحوادث حادث وهو المطلوب. انظر عبدالهادي الفضلي، **خلاصة علم الكلام**، ط 2، بيروت، دار المؤرخ العربي، 1993، ص 69.

(3) العالم عند المتكلمة هو: «كلُّ ما سوى الله تعالى» انظر على سبيل المثال، الجويني، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تح. فوقية حسين محمود، ط 2، بيروت، عالم الكتب، 1987، ص 86. كتاب **أصول الدين**، ص 33. **الفرق بين الفرق**، ص 315. **الإنصاف**، ص 30. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 19.

(4) الملاحَظ أنَّ المتكلِّمة لمّا انتهوا في قياسهم السابق إلى كون العالم حادث، ألفوا قياسًا آخرًا جعلوا مقدِّمته الصغرى هي النتيجة المتوصل إليها في القياس السابق. فقالوا:
العالم حادث.
وكل حادث مفتقر إلى محدث.
إذن العالم مفتقر إلى محدث.

من مصوِّر، والبناء الذي لا بدّ له من بنّاء. وبالمثل فالعالم الحادث لا بدّ أن يكون أحدثه مُحدِث وصانع قديم هو الله تعالى(1). دليلهم في قدمه أنه لو كان محدثه حادثًا لافتقر إلى محدث، وهذا الثاني إلى ثالث، وتسلسلت علل الحوادث إلى ما لانهاية، وهومحال لاستحالة القول بوجود حوادث لا أول لها. فثبت أن صانع العالم قديم(2).

ولشهرة الدليل الأول بين المتكلمة من جهة، ولكونه كان موضوع نقد واسع من قبل ابن رشد وابن تيمية على السواء من جهة ثانية، فإنه لا بأس من أن نقف هاهنا على مزيد من تفصيل القول فيه فنقول:

إن هذا الطريق أو الدليل يقوم على أربع مقدّمات أو دعاوي هي:

1 ـ إثبات الأعراض.

2 ـ إثبات حدوثها.

3 ـ استحالة تعرّي الأجسام أو الجواهر عن الأعراض.

4 ـ إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

فإنْ ثبتت هذه المقدمات أو الدعاوي، التي هي عندهم بمنزلة الأصول، ترتب عليها القول بحدوث الأجسام.

ولإثبات الأعراض استدلَّ المتكلِّمة على ذلك باجتماع الجسم وافتراقه، أو بحركته وسكونه. فبعضهم قال: إن الجسم لا يخلوأن يكون إمّا مجتمعًا أو مفترقًا، وبعضهم الآخر قال: إنّ الجسم لا يخلو أن يكون متحرِّكًا أو ساكنًا، وهذا دليل على أنَّ الأعراض أمور موجودة وهو المطلوب. يقول البغدادي: «دليلنا في [إثبات الأعراض] وجود الجسم يتحرك بعد كونه ساكنًا ولا يجوز أن يكون تحرُّكه لعينه

(1) انظر الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تح.عماد الدين أحمد حيدر، ط 1، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية،1987، ص 43. **الإنصاف**، ص 18 وما بعدها. كذلك نوران الجزيري، **قراءة في علم الكلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 44.

(2) لاحظ ممّا سبق كيف أنَّ المتكلمة لا يصدرون عن الفرضية القائلة بخلو الجواهر عن الأعراض الحادثة، لأنها لو كانت كذلك لكانت الجواهر قديمة ولاستحال عليهم إثبات حدث العالم، ولو استحال هذا، استحال وجود سبيل لإثبات وجود قديم. انظر **الخطاب الأشعري**، ص 94.

لوجود عينه في حال سكونه غير متحرِّك فعلمنا بذلك أنَّ تحرُّكه كان لمعنى فيه غير ذاته (...) وهذه الدلالة صحيحة مستمرة على أصولنا»[1].

وأما الدعوى الثانية، فإنها قائمة على القول بأنَّ الأعراض حادثة، والدليل على حدوثها التبدُّل والتغيُّر الذي يلحقها في مقابل ثبوت الأجسام. مثال ذلك بطلان الحركة عند مجيء السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون، لكانا موجودين معًا في الجسم، ولكان الجسم متحرِّكًا ساكنًا في الآن الواحد، وهذا باطل، لأنه جمعٌ بين الضدّين. كما أنّ التغيُّر دليل أيضًا على أنها محتاجة في تعاقبها ووجودها إلى غيرها، واحتياجها إلى غيرها دليل على حدوثها، وهو المطلوب. وفي دليل آخر لهم أنَّ: «الأعراض المتضادّة تتعاقب على محلها، فنتيقّن حدوث الطارئ منها، من حيث وجدت، ونعلم حدوث السابق منها، من حيث عدمت. إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها، لأنَّ القِدَم ينافي العدم، وإنَّ ما ثبت له القدم استحال عليه العدم»[2].

أمّا الدعوى الثالثة، فمفادها أنَّ الأجسام لا تنفك عن الأعراض الحادثة. دليلهم في ذلك أنَّ الجسم إمّا أن يكون متحرِّكًا أو ساكنًا، يعني استحالة تعرّي الأجسام عن الاتِّصاف بالتحرُّك والسكون والزوال والانتقال، وهو ما يفيد استحالة تعرّي الأجسام عن الأعراض.

وأمّا الدعوى الرابعة، فقائمة على القول باستحالة حوادث لا أوّل لها، لأنّ حقيقة الحادث ما له أول، فثبت معه استحالة وجود حوادث لا أول لها.

وإذا ثبتت هذه الدعاوي الأربع ـ أعني إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها، واستحالة تعري الأجسام عنها، وكونها ذات بداية وأول ـ ثبت معه أنّ الأجسام لا تسبق ـ هذه ـ الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحوادث حادثٌ باضطِّرار[3].

---

(1) **أصول الدين**، ص 37.

(2) **لمع الأدلة**، ص 89.

(3) للمزيد من التفصيل حول طبيعة وأجناس هذه المقدمات أو الدعاوي أو ما يسمّيه المتكلِّمة بالأصول، انظرعلى سبيل الاستئناس الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تح. محمد يوسف موسى وعبدالمنعم عبدالحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1950، ص 17 ـ 27. **الشامل**، ص 166 ـ 223. **لمع الأدلة**، ص، 86 ـ 92. **أصول الدين**، ص 33 ـ 60. **نهاية الإقدام**، ص 11. **شرح الأصول الخمسة**، ص 92 ـ 118. القاضي عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، تح. عمرالسيد عزمي، طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت، ص 36 وما بعدها، كذلك **حاشية الدسوقي على أم البراهين** للسنوسي، ضبط وتصحيح. عبد اللطيف حسن عبد الرحمان، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2001، ص 194 وما بعدها.

والملاحَظ أنَّ جُلّ المتكلِّمة لمّا كانوا قد سلَّموا بأنّ إثبات الصانع لا يعلم إلا بطريق الحدوث، يعني حدوث العالم، وكان العلم بحدوث العالم يمرُّ بالضرورة عندهم عبر العلم بحدوث الأجسام، فإنهم اختلفوا في كيفية تقرير دليل حدوث الأجسام لاختلافهم في تقرير بعض الدعاوي أو المقدِّمات.

ونحن هاهنا لا نريد بيانًا تفصيليًّا للخلافات الكلامية حول تقرير دليل حدوث الأجسام، وإنّما غرضنا فقط الوقوف على أهم وأشهر هذه الخلافات:

فطائفة أولى من المتكلمة قالت: إن الجسم لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث[1]. وطائفة ثانية قالت: إن الجسم لا ينفك عن الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين، فتكون حادثة، وما لا ينفك عن الحوادث حادث[2].

---

(1) وهذا مسلك القاضي عبدالجبار في **شرح الأصول الخمسة**، ص 95. والتفتازاني في «**شرح العقائد النسفية**»، تح. أحمد حجازي السقا، ط 1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987، ص 26. والجويني في **لمع الأدلة**، ص 87. والغزالي في **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 20. وغيرهم.

(2) وهذا مسلك الآمدي على ما يذكر ابن تيمية في **الفتاوى**، ج 12، ص 141. وفي **الدرء**، ج 3، ص 30. وهو: «المسلك المشهور للأصحاب [أي الأشاعرة] وعليه الاعتماد» على ما يقول الآمدي في **أبكار الأفكار** (انظر م. ن.، ص 449 ـ 450). وإلى هذا الدليل، أعني الدليل القائم على القول بأنّ العرض لا يبقى زمانين: «ذهب الشيخ الأشعري ومن تبعوه» على ما يقول الإيجي في **المواقف**، ص 101، وانظر ص 245 من المرجع نفسه. كذلك **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 46 ـ 47. **الملل والنحل**، ج 1، ص 96. التفتازاني، **شرح المقاصد**، تح. عبد الرحمن عميرة، ج 2، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت، ص 170 ـ 171. موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، تح. حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت، ص 201 ـ 202. وانظر عبدالرحمن بن صالح بن صالح المحمود، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، ج 3، ط 1، الرياض، مكتبة الرشد، 1995، ص 986 ـ 987. هذا ونشير إلى أنّنا إذا كنّا قد قلنا سابقًا أنّ الأجسام عبارة عن أجزاء لا تتجزأ، أي أنَّ كل جزء منها لا ينقسم إلى ما لا نهاية وإنما تنتهي قسمته إلى جزء لا يمكن أن يتجزّأ إلى جزء آخر أصغر منه، فإننا نضيف هاهنا أن هذه الأجزاء الصغيرة أجزاء متشابهة ومتماثلة في الأجسام إذ لا اختلاف فيها ولا مغايرة بأيِّ وجهٍ من الوجوه، بل الاختلاف والمغايرة إنما ترد عليها من قبل الأعراض. وإذا كان الجسم يرتدُّ إلى أجزاء لا تتجزأ متماثلة ومتشابهة فإن الزمان هو الآخر مؤلّف من أجزاء لا تتجزأ صغيرة لا تقبل القسمة متشابهة ومتماثلة، بل ومستقلّة منفصلة ومتعاقبة، والأعراض هي أيضًا كذلك، أي ذات أجزاء لا تتجزأ. ومن ثم كان لكل عرض زمنًا أي آنًا يحدث فيه ويزول عقب وجوده هو وزمنه. وهكذا فكما تتجدَّد الأعراض باستمرار تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك، وهذا هومعنى قولهم «العرض لا يبقى زمانين». انظر محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، ج 2، ط 2، الدار البيضاء، المركزالثقافي العربي، 1991، ص 191.

والقائلون بقول الطائفة الأولى تباينوا في تقرير بعض مقدمات دليلهم:

ففي المقدمة الأولى، وهي أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث، اختلفوا بحسب اختلاف أخذهم بالأكوان الأربع: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. فمنهم مَن قال: الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق وهما حادثان. ومنهم مَن قال الجسم لا يخلو من الحركة والسكون وهما حادثان(1). وقال آخرون: الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهي حادثة(2).

ولم يختلف المتكلِّمة حول المقدِّمة الأولى من الدليل الأول على حدوث الأجسام فحسب، بل اختلفوا كذلك حول المقدمة الثانية من هذا الدليل، وهي المقدمة القائلة: ما لا يخلومن الحوادث فهو حادث(3). فمنهم من قال: الأجسام لا تسبق الحوادث، وما لا يسبق الحوادث حادث(4). ومنهم من قال: ما لم يسبق الحوادث ـ ولم يخلُ منها ـ لا يكون إلّا معها أو بعدها، وما لا يكون إلّا مع الحوادث أو بعدها فهو حادث(5).

وإذا كانت هذه خلاصة الطريق الأول وما قام عليه من مقدمات ودعاوي، فإن الطريق الثاني، الذي قال به أبو المعالي الجويني (419هـ ـ 478هـ) في عقيدته النظامية، طريق يقوم على مقدمتين: أولهما أنَّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أن يكون على خلاف ما هو عليه، والثانية أنَّ الجائز محدث وله محدث، أي فاعل جعل أحد الجائزين أولى من الآخر، فتقرَّر بهذا أنَّ العالم محتاج ومفتقر إلى مقتضي اقتضاه على ما هوعليه. يقول الجويني في بيانه لطبيعة المقدمة الأولى، إن: «العالم (...) هوأجسام محدودة متناهية، (...) وأعراض قائمة بها (...) وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، متساوية في ثبوت حكم

(1) وهو قول أبي حامد الغزالي في **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 20 ـ 21 ـ 24. وقد ذكره أيضًا التفتازاني في **شرح العقائد النسفية**، ص 26 وغيرهما.

(2) وهو قول الجويني في **لمع الأدلة**، ص 89. والقاضي عبد الجبار في **شرح الأصول الخمسة**، ص 111. وغيرهما. وانظر الفتاوى، ج 12، ص 140 ـ 141.

(3) وسنرى في ما بعد كيف اعتمدت المتكلِّمة على هذه المقدِّمة بغرض إثبات أو نفي الصفات عن الذات.

(4) وهو قول الجويني في **لمع الأدلة**، ص 90. وفي **الإرشاد**، ص 18 ـ 19.

(5) وهو قول الباقلاني في **الإنصاف**، ص 17 ـ 18. وفي **التمهيد**، ص 41 ـ 42. وانظر **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، ج 3، ص 988.

الجواز لها، ولا شكل يعاين، أو يفرض منا. صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاضٍ بأنَّ تلك الأجسام المشكلة، لا يستحيل فرض تشكُّلها على هيأة أخرى. (...) وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره نائيًا عن مجراه وترتيب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيآتها وأحوالها. فيتَّضح بأدنى نظر، استمرار مقتضى الجواز على جميعها»[1].

وأمّا في بيانه للمقدمة الثانية القائلة: إنَّ كل جائز محدث وله محدث، فقد أكد أبو المعالي أن: «ما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه، (...) فإذا لزم العالم حكم الجواز، (...) تقرّر أنه: مفتقر إلى مقتضي اقتضاه على ما هوعليه»[2].

بعد أن عرض ابن رشد لأقاويل هذه الطوائف، عاد إلى نقد طرقها وإبطال مقدِّمات ودعاوي مسالكها في إثبات الصانع[3]، مبتدئًا بالفرقة الأولى، أعني الحشوية حيث رأى في مجمل ما ذهبت إليه أنه كان بعيدًا عن مقصود الشرع الذي دعا بصريح العبارة إلى معرفة وجود الله بأدلة عقلية منصوص عليها في العديد من آيات الكتاب. فلا يكفي في معرفة وجود الله معرفة أتمّ الاقتصار على مجرد الإيمان، أو ما يتلقاه المكلف من الشرع، وإنما يتوجب أن يتقصى في ذلك

---

(1) الجويني، **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، تح. زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1992، ص 16.

(2) م. ن.، ص. ن. ويقول في **الإرشاد**: «إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود، فالحادث جائز وجوده وانتفاوه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدُّمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلًا عن استمرارالعدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصّصه بالوقوع»، ص 28. ويقول الإسفرايني في **التبصير** ما يقرب من هذا الكلام حين يقول: «إن المخلوق لا بدّ له من خالق، لأن الأجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها لم تختلف بالصفات، والأوقات، والأحوال، والمحال، فلما اختلفت علِمْنا أن لها مخصِّصًا قدم ما قدم، وأخر ما أخر، وخص كلّ واحد منها بما اختص به من الصفات، لولاه لم يقع الاختصاص في شيء من الأوصاف، لأنّ الاختصاص بأحد الجائزين يقتضي مخصصًا لولاه لم يقع التخصيص به» ص 154.

(3) للمزيد من التفصيل في بيان اختلاف طرق المتكلمين في إثبات الصانع، انظر **نهاية الإقدام**، ص 11 وما يليها. **المواقف**، ص 266. وما بعدها. **الأربعين في أصول الدين**، ج 1، ص 103 وما بعدها. ابن تيمية، **النبوات**، تح. إبراهيم رمضان، ط 1، دار الفكراللبناني، 1992، ص 52 وما بعدها. **الدرء**، ج 1، ص 97 ـ 307 ـ 308. ج 3، ص 72 وما بعدها.ج 5، ص 292 وما يليها. ج 7، ص 229 ـ 232. تفسير سورة الإخلاص، ضمن **مجموع الفتاوى**، جمعها عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، ج 17، الرياض، دار عالم الكتب، 1991 ص 246. وسنشير لاحقًا إلى هذا المصدر بـ «الفتاوى».

أيضًا الأدلة العقلية الواردة بالنص الملِّي، مثل الاستدلال على وجوده بتعاقب الليل والنهار، والفصول الأربعة، والسحاب والمطر، وما إلى ذلك من الأدلة العقلية المنصوص عليها شرعًا. والحشوية بزيغها عن هذا المسلك الذي أقرَّه الشرع لجميع أجناس الناس ـ خاصتهم وعامتهم ـ في معرفة وجود الله، تكون قد زاغت عن الطريق الشرعي الذي دعا الشرع نفسه إلى وجوب اعتمادها عند إرادة الإقرار بوجوده تعالى[1].

وإذا كانت طرق المعتزلة والأشاعرة ترتدُّ في الأصل إلى طريقين عقليين، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن ابن رشد، في رصده لهذين الطريقين، إنما يخصّ الأشعرية في هذا الرصد بالقصد الأول، لينتقل، ومن خلالها، إلى نقد دعاوي المتكلِّمين جملة، دون أن يعرض لنقد مخصوص للمعتزلة في هذا الباب. ولعل مردّ ذلك ما صرَّح به الرجل من أنّ المعتزلة: «لم تصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»[2]. لأجل ذلك سينصبُّ النقد الرشدي على المتكلمين بشكل عام، وعلى فرقة الأشعرية بشكلٍ خاص، حيث يأخذ عليهم أنهم سلكوا طرقًا مستعصية، فضلًا عن أنها طرق: «غير برهانية ولا مفضية بيقين [شرعي] إلى وجود الباري»[3]: فطريقهم الأول، أعني طريق الحدوث، يقوم، بحسب ابن رشد، على مقدمات غير يقينية، فهي أبعد ما تكون عن البرهان[4]. وبيان ذلك أننا لو فرضنا، كما جاء في دليلهم الأول، أعني دليل الحدوث، أن العالم محدث، لَزِمَ أن يكون له ولا بدّ فاعل محدث. لكن لو فرض الأمر كذلك، لطال وجود هذا المحدث شك، إذ إنّ هذا المحدث لا محيد من أن يكون إمّا أزليًا أومحدثًا، فإن كان محدثًا، احتاج إلى محدث، وهذا المحدث إلى محدث آخر، ومرَّ الأمر إلى غير نهاية، وهذا، كما يظهر، أمر مستحيل.

وإن كان أزليًا، وجب، تبعًا لهذا، أن يكون الفعل قديمًا والمفعول (أو العالم) الذي تعلق به الفعل قديمًا أيضًا، وهذا محال كذلك من وجهين:

(1) **مناهج الأدلة**، ص 42 ـ 43.
(2) م. ن.، ص 64 ـ 65.
(3) م. ن.، ص 43.
(4) م. ن.، ص 46.

الأول: هواستحالة وجود قدماء مع الله، والثاني: أنَّ القول به يؤدي إلى القول بقدم العالم، وهو عكس ما يريد المتكلمة إثباته، أعني حدوث العالم. اللهم إنْ سلَّموا بإمكانية وجود فعل حادث عن فاعل قديم، بَيْدَ أنّ المتكلمين لا يسلِّمون بذلك، لأنَّ من أصولهم أو مقدّماتهم أنَّ المساوق أو المقارن للحوادث حادث. وإن ذهب المتكلمة إلى القول: إن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، فإن هذه الإجابة لا تدفع الشك، ولا تقدم حلًّا للمشكل، لأنّ فرض كون الفعل حادث عن إرادة قديمة، فرض يناقض مقدمتهم القائلة: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. كما أنّ الإرادة هي غير الفعل، فهي شرط للفعل لا أنها هي الفعل، وشتّان بين الشرط والمشروط الذي هو الفعل[1]. فقول المتكلمة، إذًا، بأنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة قولٌ لا يُستصاغ عقلًا، أي ليس قولًا برهانيًا.

هكذا يبطل ابن رشد، إذن، دليل المتكلمين هذا على حدوث العالم، من خلال ما ألزمهم فيه من الشكوك والشناعات، لينتقل بعد ذلك إلى هدم المقدِّمات التي يقوم عليها هذا الدليل، موضِحًا أنَّ المقدمة الأولى القائلة: إنّ الجواهر لا تنفكّ عن الأعراض إذا كانوا قد قصدوا بالجوهر فيها هو الجسم المُشار إليه، فهي مقدِّمة صحيحة لا يدخلها شك أو ريب، لأنّ الجسم بالتعريف هو ما يُشار إليه، وإذا كانوا قد قصدوا بالجوهر الجزء الذي لا يتجزأ ـ وهو مقصودهم ـ تسرَّب إليها الشك من جهة ما أنَّ وجود جوهر غير منقسم ليس من الأمور المعروفة بنفسها، أي أنه غيرُ بَيِّنٍ عند بادئ الرأي، ولا هو مبرهن عليه برهانًا يقينيًا[2].

وأمّا المقدمة الثانية، القائلة: إن الأعراض محدثة، فإنها: «مقدمة مشكوك فيها»، والشكّ إنما دخل عليها من جهة الريب في حمل محمول المقدمة (محدثة) على كل الموضوع (الأعراض). والحال أنه لا يمكن الجزم بأنّ الأعراض كلها حادثة، لأن حكمًا من مثل هذا حكمٌ بإطلاق قياسًا على أمر مقيّد، كأن نحكُم بحدوث أعراض الغائب المجهول، قياسًا على أعراض الشاهد المعلوم، أو الحكم

---

(1) محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969، ص 85.

(2) مناهج الأدلة، ص 46 ـ 47. ويقول عن فساد القول بالجزء الذي لا يتجزأ: «وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عُوْنِدَت هنالك: كالقول بالأجزاء التي لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التي يكفل إبطالها في ذلك العلم [أي العلم الطبيعي]». انظر **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تح. عثمان أمين، القاهرة، 1958، ص 41.

على أعراض الجرم السماوي الذي فوق فلك القمر ـ الذي يعرض شك في حدوث أعراضه من حركة وشكل ـ قياسًا على أعراض الجسم المحسوس الذي تحت فلك القمر. لذلك كان استعمال قياس الغائب على الشاهد هنا استعمالًا خاطئًا، بدليل كون الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية الأزلية غير معروفة لدينا، ومن ثم لا يمكن الحكم عليها بالحدوث قياسًا على حدوث أعراض الكائنات الفاسدة. فالقياس المعتمَد في هذه المقدمة، إذًا ـ والذي هو قياس الغائب على الشاهد، أو ما يُسمى بالاستدلال بالشاهد على الغائب ـ قياسٌ باطل، ومن ثم لا يمكن أن يُعتدَّ به لعدم استواء طبيعة المقيس والمقيس عليه.

وأمّا المقدمة الثالثة، القائلة: إنَّ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فليست مقدِّمة متواطئة، وإنّما هي من المقدِّمات مشتركة الاسم. ذلك أنّه يمكن التمييز في هذه المقدمة بين أمرين اثنين: بين ما لا يخلو من جنس الحوادث، وما لا يخلو من هذا الحادث المعين المُشار إليه. فإذا كان المقصود منها، أي من هذه المقدمة، هو المفهوم الثاني، فهي صادقة، لأنَّ العرض المشار إليه حادث، وما دام الموضوع لا يخلو منه فهو حادث. وإن كان المقصود منها هوالمفهوم الأول ـ وهذا هو المراد عندهم ـ كانت هذه المقدِّمة غير صحيحة بالمرة، لأنَّ هذا المفهوم لا يلزم عنه حدوث العرض، وبالتالي حدوث موضوعه، لأنه يمكن أن تتعاقب على الجسم، أو المحل الواحد، أعراض غير متناهية، أي حركات لا نهاية لها[1]، وليس لها أول.

بعد هذا الهدم والتفكيك الرشدي للمقدِّمات التي بَنَت عليها الأشعرية والمتكلِّمة دليلها الأول في الحدوث كطريق لإثبات وجود الصانع، عادَ ابن رشد إلى نقد الطريق الثاني القائم على فكرة الجواز، والذي خلاصته، كما أوردنا: أنَّ العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على خلاف ومقابل ما هو عليه، أي من الممكن أن يوجد على نحوٍ آخر غير الذي يوجد عليه، والجائز محدث، فلزم أن يكون

(1) **مناهج الأدلة**، ص 46 وما بعدها. وانظر كيف يعود ابن رشد هنا إلى أرسطو وقوله بإمكانية وجود تعاقب أو حركات لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل لإبطال دليل المتكلمين هذا عند: Harry Austryn Wolfson, *the philosophy of the kalam*, Harvard University Press, combridge, london, 1976, pp 401 - 402.
وانظر أيضًا كلام أرسطو في جواز القول باللانهاية بالقوة في مصنّفه المعروف **بالطبيعة**، تح. عبدالرحمن بدوي، ج 1، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 250 ـ 268.

له محدث أحدثه على النحوالذي هو عليه، وبهذه الصفة المخصوصة دون تلك. فيقول ابن رشد ناقدًا لهذا الدليل:

إنّ المقدمة الأولى لدليل الجواز هذا مقدمة خطبية، فهي وإن كانت تصحّ لإقناع الجمهور، فإنّها تبقى مقدمة: «كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع»[1]. فأمّا كذبها، فمن جهة ما أنها مقدِّمة ترفع الاعتراف بوجود أي موافقة بين الإنسان وبين موجودات العالم[2]، بينما الحال على خلاف ذلك تمامًا في كون جميع أجزاء العالم وموجوداته كالشمس والقمر والليل والنهار وتعاقب الفصول الأربع وأعضاء الإنسان وما إلى ذلك، كلها موافقة لحياة الإنسان ووجوده. ولو جاز العالم أن يكون على خلاف ما هو عليه، لجازَ أن يخصّ الإنسان بالحافر أو بأي شيء آخر بدل اليد[3]؛ وهذا باطل لا محالة، لأن تخصيص الإنسان بأفعال اليد وشكلها وعدد أجزائها، إنما هو تخصيص موافق لحياته ووجوده، بل إن جميع أجزاء العالم وموجوداته متجانسة ومتَّسقة مع حياته ووجوده. وأمّا كونها مقدِّمة مبطلة لحكمة الصانع، فمن جهة ما أنَّ القول بالجواز قولٌ منكر للعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبِّبات. فهو قول يجوز اجتماع الخبز مع عدم الشبع، والماء مع عدم الارتواء، والقطن والنار مع عدم الاحتراق؛ فيجمع بذلك بين النقيضين، ويُبطل مبدأ السببية القائم على مفهوم الحتمية والضرورة. يقول ابن رشد: إن جميع الموجودات على ترتيب ونظام دقيق، وعلاقات معينة محكومة بترتيب الأسباب على المسببات، وأن: «من جحد وجود ترتيب المسبِّبات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم»[4]. ذلك لأن الترتيب والنظام الساري في الموجودات، والعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات المفضية إلى غاية محددة، كلها علامات ودلائل على كونها وجدت عن إلهٍ عالم حكيم، أحكَمَ كل شيء في هذا العالم إحكامًا تامًّا. ومن ثم، فإنَّ أي إنكار لهذهٰ الدلائل والعلامات، إنما هو إنكار صريح لحكمة الصانع، بل وإنكار جليٌّ لسُبل العلم به كذلك[5]. بعبارة مختصرة لابن رشد، أن

---

(1) **مناهج الأدلة**، ص 57.

(2) م. ن.، ص 113.

(3) م. ن.، ص 115.

(4) م. ن.، ص 114.

(5) يقول ابن رشد: «مَن أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه؛ فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع». م. ن.، ص 114.

وجود العالم على خلاف ومقابل ما هوعليه، فرضٌ يمكن تجويز وجوده، لكن عن فاعل غير حكيم، أي عن الاتفاق[1]. ولو جاز هذا، أي لو جاز القول بالجواز والاتّفاق، لبَطُلت حكمة الصانع من وجود الموجودات، ولو بطلت، لبطلت المعرفة والعلم بالأمور التي يستحيل من دونها الاستدلال على الصانع.

هكذا يربط ابن رشد بين وجود الترتيب والنظام بين موجودات العالم وسننه الطبيعية، وبين طرق الاستدلال على وجود الله، ليجعل من ذلك الترتيب والنظام دلالات وعلامات تدل على الله الذي يستحيل البرهنة على وجوده من غير اعتمادها[2].

وإذا كانت المقدمة الأولى لدليل الجواز تُفيد في نهاية التحليل إبطال الحكمة ونفي مبدأ السببية، وما يفيده من رفع الضرورة عن الأشياء وإنكار للعلم، فإنّ المقدمة الثانية لا لدليل نفسه، والقائلة: إنَّ الجائز محدث، مقدِّمة غير بيِّنة بنفسها، أي ملتبسة في تقدير أبي الوليد، ولعلَّ لبسها وعدم وضوحها هو ما دعا أبو المعالي ـ برأي ابن رشد ـ إلى اللجوء لبيانها باعتماد ثلاث مقدّمات أخرى: إحداها أنَّ الجائز لا بد له من مخصَّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى من الثاني، والثانية أنَّ هذا المخصّص لا يمكن أن يكون إلّا مريدًا، فلزم عن هذا مقدّمة ثالثة وهي أنّ الموجود عن الإرادة حادث.

بهذا بيَّنَ أبو المعالي أنّ الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مريد، لكون كلِّ فعل إمّا أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة والاختيار. والطبيعة لا يكون عنها أحد الجائزين المتماثلين، وإنما يكون عن الإرادة لا عن الطبيعة التي تفعلهما معًا[3].

ويقرِّر ابن رشد أنَّ المقدمة القائلة: إن الإرادة هي التي تخصّ أحد المتماثلين، مقدمة صحيحة لا خلاف حولها. بينما يعترض على المقدمة القائلة: إنَّ الإرادة لا

(1) م. ن.، ص 117.

(2) للمزيد من التفصيل حول هذا الدليل أعني دليل نظام العالم وأدلة أخرى في إثبات وجود الله، انظر: Michel Allard, *le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création*, Bulletin d'études orientales, Damas, 1951, pp 41 - 44.

(3) **مناهج الأدلة**، ص 60. **الإرشاد**، ص 28 ـ 29. **العقيدة النظامية**، ص 17 ـ 18.

يكون عنها إلّا مُرادًا حادثًا، بأنها مقدمة غير بيِّنة. بدليل أنّ القول في الإرادة لا يخلو من ثلاث افتراضات، على حدِّ مسلك المتكلمين ذاتهم في التقسيم، بحيث إمّا أن تكون الإرادة قديمة وفعل الإيجاد حادثًا، وإمّا أن تكون الإرادة حادثة وفعل الإيجاد حادثًا، وإمّا أن تكون الإرادة والفعل قديمين[1]. فالمتكلمة يرفضون الافتراضَين الأوَّلين قائلين بأن إرادة الله قديمة وفعل الخلق قديم أيضًا، أي أنّ الله أحدَثَ العالم بإرادة قديمة وفعل قديم. والاعتراض عليهم، إنما هو من جهة الشُّبهة التي لحقت كلامهم المناقِض لأحد أصولهم، إذ كيف يمكن أن يوجَد شيء حادث بفعل قديم، وكيف يمكن أن يجمع بين القول بهذا والقول بأن المقترن بالحوادث حادث. فخروج الجائز إلى حيّز الوجود يقتضي تغيُّرًا في الإرادة القديمة، وهذا معناه أنه لا بدّ من القول بحدوث الإرادة مع حدوث المُراد[2]. هذا عدا أنّ الإرادة من المُضاف، والمضاف منه ما هو موجود بالفعل، ومنه ما هو موجود بالقوة. فإذا وجد أحد المضافين بالفعل، وجد الآخر بالفعل، وإذا وجد أحدهما بالقوة، وجد الآخر بالقوة. وإذا كان الأمر كذلك، لزم أنه إذا كانت الإرادة التي بالفعل قديمة، فالمراد الذي بالفعل قديم ولا بدّ، وإذا كانت الإرادة التي بالقوة حادثة، فالمُراد الذي بالقوة حادث ولا بدّ. لذلك يقول ابن رشد إن الإرادة لا تُقال بتواطؤ على الإرادة الإلهية والإرادة البشرية، فتعلق الإرادة الإلهية بمُراداتها، غير تعلُّق الإرادة البشرية بمراداتها الحادثة. وإذا كان هذا هكذا فلا يجوز إطلاق القول بأنّ الإرادة لا يكون عنها إلّا مرادًا حادثًا، أي لا يجوز هاهنا حمل المحمول (المرادات الحادثة) على كل الموضوع (الإرادة). أو بعبارة أخرى أنه لا معنى للحديث عن الإرادة بإطلاق، وإنما لا بدّ من إضافتها أو تخصيصها، إما بالمحدث فيكون وجودها وجود محدث، وإما بالقديم فيكون لها وجود آخر مخالف تمامًا للأول[3].

هكذا يخلص ابن رشد، وبعد إبطاله وهدمه لمسلَكَي الحدوث والجواز الكلامي ـ كما رأينا ـ إلى القول: إن طرق المتكلِّمة ومسالكهم في إثبات وجود الله

(1) ولا يضيف المتكلمة قسمًا رابعًا على التقسيمات الثلاثة من جهة امتناع أن يكون الفعل قديمًا والإرادة حادثة ما دامت الإرادة شرطًا في الفعل.

(2) **مقدمة مناهج الأدلة** لمحمود قاسم، م. س، ص 14 ـ 18.

(3) انظر ص 170 ـ 171 من هذا البحث.

ليست من الطرق اليقينية لعدم استيفائها شروط مقدِّمات القول البرهاني، فهم أهل جدل لا برهان، بل إنّ المقدمات أو الأصول التي بنوا عليها استدلالاتهم ومعارفهم هي مقدمات وأصول سفسطائية[1] يستعصي على العامة إدراكها واستصاغتها، ولو كان العلم بوجود الله مشروطًا بطرق المتكلِّمة هذه، القائمة على تفريعات وتقسيمات عقلية متشعِّبة، لكانت معرفته من باب التكليف بما لا يطاق[2]. هذا فضلًا عن أنّها طرقٌ تخالف طريق الشرع من جهة ما أنها طرق غير يقينية من ناحية، ومركَّبة من مقدِّمات طويلة ومتشعِّبة من ناحية أخرى، وهي بذلك تخالف الصِّفَتين أو الخاصيتين اللتين اختصَّت بهما الطرق الشرعية: وهما أن تكون يقينية من جهة، وأن تكون بسيطة، أي قليلة المقدِّمات من جهة ثانية، فتكون نتائجها بسيطة غير مركبة، أعني قريبة من المقدمات الأُوَلْ المعروفة بنفسها التي لا تحتاج إلى بيان. وأمّا الطرق الكلامية: «التي تكون بالمقاييس المركَّبة الطويلة (...) فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور، فكلُّ مَن سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأوّل ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن الطريق»[3]، لكونه قد غيَّر ما في الشرع من المعاني الأصيلة، ومَن يغيِّر ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية[4].

انطلاقًا من المعطيات النقدية السابقة لابن رشد على مسالك المتكلِّمة، يمكن اختزال تقييم أبي الوليد لمسالكهم وطرقهم في إثبات وجود الله في كونها طرقًا طويلة ومتشعِّبة يستعصي فهمها، فهي: «تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلًا عن الجمهور»[5]، كما أنّها طرق إما جدليّة أو سفسطائية أو «خطابية في الأكثر»[6]، وليست طرقًا برهانية، بل الأكثر من هذا أنها طرق تقوم على قضايا كاذبة، أو غير بيِّنة، وغير معروفة بنفسها (الجوهر الفرد مثلًا). هذا فضلًا

(1) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ألبير نصري نادر، ط 4، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1982، ص 55. وسنشير لاحقًا إلى هذا المرجع بـ «الفصل».

(2) **مناهج الأدلة**، ص 46.

(3) م. ن.، ص 108.

(4) م. ن.، ص 119.

(5) م. ن.، ص 43.

(6) م. ن.، ص 47.

عن أنها طرق غير شرعية، بحيث لم يدل عليها كتاب الله، ولا سنَّة رسوله، ولا قال بها أحد من الصحابة والسلف. لذلك فهي من هذه الجهة طرقٌ مبتدعة ومستحدثة. هذا إن استثنينا كونها طرقا تقوم على قياس فاسد عند قياسها الغائب على الشاهد. لذلك كانت جملة ما أورده المتكلِّمة باطل الدلائل، فهم قومٌ لم يأخذوا بالطُّرق الشرعية المشتركة بين العامة والخاصة من الناس، ولا هم استطاعوا الوصول وبلوغ الطرق الخاصة بالعلماء من أهل البرهان. يقول ابن رشد مؤكِّدًا هذا القول: «إن طرقهم التي سلكوها (...) ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص، أمّا مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأمّا مع الخواص فلكونها إذا تؤمِّلت وُجِدَت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمُّل من عرف شرائط البرهان»[1].

والخلاصة أنها طرق مبتدعة وفاسدة من الجهتين: فهي مبتدعة من جهة خروجها عن حدود الشرع ومقاصده، وهي فاسدة من جهة المقدِّمات والمفاهيم والقضايا المعتمدة في التدليل على المسائل الاعتقادية.

2ـ ابن رشد: من دليل العناية والاختراع إلى دليل الحركة

بعد أن بسط ابن رشد نقده للطوائف الملِّية وأبطل طرقهم ومسالكهم في إثبات وجود الله، معتبرًا إياها أنها ليست أدلّة برهانية أو شرعية، عاد ليقرِّر أنَّ الطرق الشرعية التي نبَّه إليها الكتاب واعتمدها السلف والصحابة هاهنا لا تخرج عن جنسين من الطرق: «أحدهما طريق الوقوف على العناية [الإلهية] بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنُسمِّ هذه دليل العناية. والطريق الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسِّية والعقل، ولنُسمِّ هذه دليل الاختراع»[2].

فالدليل الأول، أعني دليل العناية، يقوم على مقدِّمتين أو أصلين: الأول أنَّ جميع موجودات العالم موافقة لوجود الإنسان، والثاني أنَّ هذه الموافقة لا يمكن

(1) **الفصل**، ص 55. حول شرائط البرهان أو شروط مقدمات القول البرهاني عند ابن رشد، انظر ص 341 من هذا البحث وما بعدها.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 65.

أن تكون بالاتّفاق، وإنما هي ضرورة عن فاعلٍ قاصد لذلك ومريد له وهو الله تعالى، لكن صدق هذا الدليل إنّما يتأتّى بالضرورة من البرهنة على صدق مقدِّماته، لذلك نجد ابن رشد، في الاستدلال على صدق ويقين هذه المقدِّمات التي يقوم عليها دليله الشرعي هذا، يعود للبرهنة عليها من خلال إعمال النظر في المحسوس أو الموجودات الحسِّية فيقول: إنّ يقين المقدمة الأولى إنما يحصل من خلال النظر في موجودات العالم الجامدة والحيَّة كتعقل و: «اعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر، لوجود الإنسان. وكذلك موافقة الأزمنة [أو الفصول] الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضًا وهو الأرض، (...) وبالجملة، (...) تظهر العناية في أعضاء البدن، وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده»[1].

وأمّا صدق المقدمة الثانية، فظاهرٌ من قبل أنّ هذه الموافقة لا يمكن أن تكون بالصدفة والاتّفاق، لكون جميع موجودات العالم قائمة على نظام من العلاقات، يحكمها منطق الضرورة و: «ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم»[2].

لكن إذا كان الأمر كذلك، وكانت المقدِّمة الأولى لدليل العناية، كما وردت في مناهج الأدلة باعتباره أحد المصنفات الخصومية لابن رشد، تفيد أن عناية الله شاملة لجميع أشخاص الموجودات ـ المسخَّرة لفائدة الإنسان ـ فإنَّ أبا الوليد في شروحه على أرسطو يذهب إلى القول بأنَّ العناية الإلهية إنما تكون للنوع لا للشخص بالعدد. وبعبارته، أنه إنما: «توجد عناية الله بجميع الموجودات وهو حفظها بالنوع إذ لم يمكن فيها حفظها بالعدد»[3].

وابن رشد حينما يعود بالموجودات إلى سببٍ فاعلٍ ضروري، فهو إنما يتوجَّه بذلك بنقده إلى القائلين بفكرة الإمكان والجواز كأبي المعالي من المتكلمين، والشيخ الرئيس أبي علي بن سينا (370هـ ـ 428هـ) من الفلاسفة[4]، مبيِّنًا أنّ دليل

(1) م. ن.، ص 65 ـ 66.
(2) م. ن.، ص 114.
(3) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. موريس بويج، ط 4، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1986، ج 3، **مقالة اللام**، ص 1607.
(4) حول نقد ابن رشد لمفهوم الإمكان السينوي، انظر المرجع نفسه، ص 1632. كذلك **تهافت التهافت**، تح. موريس بويج، ط 2، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987، ص 199 ـ 200 ـ 276 وما يليها. **مناهج الأدلة**، ص 57 ـ 58.

العناية، الذي يقوم في عمقه على فكرة الضرورة، يختلف تمامًا عن الدليل الذي رأت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه، والذي مالوا فيه إلى القول: إن أدلة الموجودات على وجود الله لا تقوم على اعتبار وجود حكمة فيها تقتضي العناية: «ولكن من قبل الجواز أي (...) من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائزٌ في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها»[1]. لذلك كان على مَن يريد معرفة الله تعالى معرفة أتمّ، عند ابن رشد، أن يسلك سبيل النظر والفحص في الموجودات الحسية لمعرفة موافقتها للوجود الإنساني، وأن يدرك كون تلك الموافقة لا يمكن أن تكون إلّا بالضرورة لا عن الاتفاق. فهذه المعرفة معرفة يقينية، ويقينيَّتها إنما تأتي من كونها تنطلق في معرفة حقيقة الله من النظر و: «الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يُعبَد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة»[2].

ويستدل ابن رشد على هذا بأدلة شرعية عديدة منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾[3] إلى قوله: ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾. وقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾[4].

هذه، إذًا، خلاصة الدليل الرشدي الأول على وجود الله. وأمّا الدليل الثاني، دليل الاختراع، فمبناه على مقدمتين أو أصلين كذلك: الأول أنَّ جميع موجودات العالم مخترعة، والأصل الثاني أنَّ كل مختَرَعٌ له مخترِع. فيستنتج من هذين الأصلين أو المقدمتين أنَّ للعالم فاعلًا مخترِعًا هوالله تعالى.

وكما الشأن مع الدليل الأول، فإن ابن رشد هاهنا كذلك يعود للبرهنة على صدق ويقين مقدِّمات دليله الثاني إلى إعمال النظر في المحسوس أو الموجودات الحسِّية، فيقول: إنَّ أيقَن السُّبل لمعرفة الاختراع في الموجودات تحاشي الطرق الطويلة الملتوية والمستعصية على أفهام الناس، والإقدام على النظر في حقيقة الأشياء الحسية غير العضوية، كالنبات مثلًا، للتوصُّل إلى معرفة وجود الحياة فيها

(1) **مناهج الأدلة**، ص 113.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 1، مقالة الألف الصغرى، ص 10.

(3) سورة النبأ، الآية 6 ـ 7.

(4) سورة الفرقان، الآية 61.

الدّالة على أنها مخترعة من قبل مخترع، ومن هذه الجهة كان الاختراع طريق معرفة الله وإثبات وجوده.

ويرى ابن رشد أنَّ صحة هذا الدليل إنما يؤكدها الشرع ذاته في أكثر من موضع كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[1]، وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[2]. وهي كلها آيات تدل على دلالة الاختراع عند ابن رشد، بل إن هناك من الآيات الشرعية ما تجمع بين دليل العناية والاختراع معًا مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[3] إلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[4]: فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ تنبيه على دلالة العناية.

ويؤكد ابن رشد على كون طريق هذين الدليلين هي الأصح والأيقن لإثبات وجود الصانع لأسباب عديدة منها: أنها طريق شرعية من جهة، وفطرية عند البشر من جهة ثانية، بل إنها، ولطابعها الحسّي، عامة لجميع الناس على اختلاف مستوياتهم وفطرهم من جهة ثالثة[5]. لذلك كانت: «هذه الطريق هي الصراط المستقيم الذي دعا الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبّههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى. وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾إلى قوله: ﴿قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[6].

هكذا يظهر أنه لم يفُتْ ابن رشد أن يقرن فطريَّة هذه الطريق بشرعيَّتها ليقول في موضع آخر: «وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريق هي الطريق الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرُّسل، ونزلت بها الكتب»[7].

(1) سورة الغاشية، الآية 17.
(2) سورة الطارق، الآية 5 ـ 6.
(3) سورة البقرة، الآية 21.
(4) سورة البقرة، الآية 22.
(5) **مناهج الأدلة**، ص 65.
(6) سورة الأعراف، الآية 172. وانظر **مناهج الأدلة**، ص 68.
(7) **مناهج الأدلة**، ص 69.

لكن إلى جانب تقرير ابن رشد لدليلَي العناية والاختراع، وتقريره لفطريَّتهما وشرعيَّتهما، فضلًا عن طابعهما الحسِّي، وذلك في مصنَّفه مناهج الأدلة كأحد المصنفات الخصومية والحجاجية، فإنه يذهب، في مناسبة أخرى، أعني في شروحه على أرسطوٰ وأخصّها تلخيص ما بعد الطبيعة، إلى بسط القول في دليل آخر على وجود الله هو دليل الحركة، مبيِّنًا أنّ أرسطو والمشائين من: «القدماء إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكلّ من أمور متأخرة وهي الحركة»(1). وخصوصية هذا الدليل أنه ليس دليلًا للجمهور، ولا هو مشترك بين العامة والخاصة من الناس على اختلاف مستوياتهم وفطرهم على ما هو أمر الدليلين السابقين، وإنما هو دليل خاص بالعلماء من أهل البرهان.

لكن إذا كان الأمر هكذا، وكان دليل العناية ودليل الاختراع دليلَيْن مشتَرَكين بين عامة الناس وخاصَّتهم، فما هي طبيعة دليل الحركة الذي خصَّ به ابن رشد أهل البرهان فحسب؟.

يمكن القول ابتداء أنَّ ابن رشد، وفي سياق بيانه لهذا الدليل، يعود إلى العلم الطبيعي فيبيِّن أنَّ كلّ متحرِّك له محرِّكٌ بالضرورة، والمحرِّك إذا كان يحرِّك تارة ولا يحرِّك أخرى كان محرِّكًا بوجه ما، لأن القوة على التحريك توجد فيه حين لا يحرِّك. وإذا فرضنا أنَّ المحرِّك الأقصى للعالم (أي الله) مثل هذا المحرِّك يحرِّك تارة ولا يحرِّك أخرى، لَزِمَ ضرورة أن يكون هناك محرِّكٌ أقدم منه هو المحرِّك الأول. وإذا فرضنا أيضًا هذا المحرِّك الثاني يحرِّك تارة ولا يحرِّك أخرى، لَزِمَ فيه أيضًا ما لَزِمَ في الأول. وهكذا، فإمّا أن يمرّ الأمر إلى غير نهاية، وهذا باطل، وإمّا أن نقرَّ أنَّ هناك محرِّك لا يتحرَّك لا بالذات ولا بالعرض، وإذا تقرَّر هذا، كان هذا المحرك أزليًّا ضروريًّا(2).

هكذا يسير ابن رشد في هذا الدليل من الأول في المعرفة الآخر في الوجود إلى الأول في الوجود الآخر في المعرفة، عاملًا بذلك على قلب المعادلة الكلامية

(1) **تهافت التهافت**، ص 419. وانظر كذلك المقالة الثامنة من كتاب **الطبيعة** لأرسطو، ج 2، ص 801 وما بعدها.

(2) **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 124. كذلك **رسالة ما بعد الطبيعة**، إعادة نشر رفيق العجم وجيرار جهامي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994، ص 136.

ـ القائلة بأنَّ معرفة الله أول واجبٍ على المكلَّف ـ فصارت أول معرفة هي معرفة الموجود لا معرفة الله، ومعرفة المحسوس لا معرفة المعقول، ومعرفة الطريق أو الدليل لا معرفة المدلول عليه، والاستدلال بالدليل على المدلول عليه لا الاستدلال بالمدلول عليه على الدليل. وابن رشد حين ينطلق في هذا الدليل الأخير من الحركة ـ كموضوع للعلم الطبيعي ـ للاستدلال على وجود الله أوالمحرِّك الذي لا يتحرك، فذلك لاقتناعه بأنه لا طريق و: «لا سبيل إلى تبيين وجود المحرك الأول [بيقين برهاني] إلّا بدليلٍ في هذا العلم، أعني العلم الطبيعي»[1].

ولمّا كان منطلق دليل العناية والاختراع من عالم الحسّ والآثار، كانت الأدلّة الثلاثة عند ابن رشد متشابهة على هذا المستوى ـ إذ تسير في الاستدلال من الشاهد (العالم) إلى الغائب (الله) ـ والاختلاف بينها إنّما مردّه، عند ابن رشد، إلى كون دليلَي العناية والاختراع دليلَين تجمعهما خاصِّية الفطرة والشرعية، بالإضافة إلى البساطة وعدم التركيب[2]، بل وقلَّة المقدِّمات المعتمدة القريبة من المقدِّمات الأُوَلْ[3] «المعروفة بنفسها»[4]. هذا زيادة على كونها أدلّة مشتركة التصديق للجميع[5]، أي عامة ومشتركة لجميع الناس عامتهم وخاصتهم[6]. أمّا دليل الحركة فهو دليل من خصوصياته كونه دليلًا يقوم على مقدمات برهانية، لذلك صنَّفه ابن رشد على رأس المسالك البرهانية والطرق اليقينية. إضافة إلى أنه يقوم على المقدِّمات المركَّبة البعيدة عن المقدِّمات المعروفة بنفسها، أي البعيدة عن المعارف الأول. لأجل ذلك

(1) ابن رشد، **شرح البرهان**، تح. عبدالرحمن بدوي، ط 1، الكويت، 1984، ص 298. هكذا يصير العلم الطبيعي مع ابن رشد بما هوعلم جزئي يبرهن على موضوع نظر العلم الكلي كما جاء في آخر المقالة الثامنة من **السماع الطبيعي**، أي أنّ العلم الكلّي لا يبرهن على موضوع نظره، وإنما يتسلمه من صاحب العلم الجزئي. انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، ص 1420 وما بعدها. **شرح البرهان**، ص 297 وما بعدها. وانظر كذلك جمال الدين العلوي، «إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** بفاس، عدد 1988، 3، ص 13 وما يليها. محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1998، ص 93 وما بعدها.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 36.

(3) م. ن.، ص. ن.

(4) م. ن.، ص 108.

(5) م. ن.، ص 152.

(6) م. ن.، ص 108.

نبَّه الشرع عليه، ذلك أنَّ مَن كان من الطرق: «بعيدًا عن المعارف الأول الضرورية فإنما نبَّه [الشرع] عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس»[1]، وهم البرهانيون.

تلك، إذًا، أهم البيانات المتعلق منها بتقييم ونقد ابن رشد على المتكلمة، أو المتعلق منها بخصوصية الطرق المعتمدة من قبل ابن رشد في التدليل على قطب مسائل علم أصول الدين، أو ما كان يسمى عند بعضهم بالفقه الأكبر. فما هي، إذًا، ردود ابن تيمية على ما أتينا على بسطه من مواقف رشدية بخصوص مسألة إثبات وجود الله؟.

3ـ ردود ابن تيمية على الأدلة الرشدية والكلامية

سبق وأن قلنا إن ابن رشد قد ذهب إلى القول إن أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف هي معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع، وهذه الطريق ليست غير النظر في الموجود أو الموجودات المؤدِّية إلى معرفة الله بيقين. غير أنّ هذا التصريح، من قبل ابن رشد، في بيانِ أوّل معرفة واجبة على المكلَّف، قد لاقت نقد تقي الدين أحمد بن تيمية (661هـ ـ 728هـ) الذي رأى من جهته أنَّ هذا الكلام غير صحيح من وجهين:

الأول: أن الشرع لم يَدْعُ إلى كون النظر واجبًا على كل مكلف، وإنما أمَرَ وألزَم النظر على بعض الناس فقط[2]. معنى هذا القول إن ابن تيمية يستثني العامة من الناس من النظر في الطرق والدلائل المثبتة لوجود الله، لأنه من قبيل التكليف بما لا يُطاق أن نشرط صحة إيمانهم بالله بوجوب المعرفة القبلية للطرق العقلية العويصة كالطرق الكلامية المستعصية على أفهامهم. وإنما يلزم، بدل ذلك، إرشادهم إلى الطرق والدلائل الشرعية المثبتة لله والمغروزة في الفطر والطبائع الإنسانية.

غير أنَّ هذا النقد التيمي، برأينا، فيه نظر، ذلك أنّ ابن رشد لا يُلزِم المكلَّف بمعرفة الطرق المؤدية إلى معرفة الله بإطلاق، وإنما يلزمه فقط بمعرفة أجناس معينة من الطرق هي إمّا الطرق الفطرية والشرعية المشتركة (دليل العناية والاختراع) إنْ كان يتعلق الأمر بعامّة الناس، أو الطرق الخاصة (طريق الحركة) إن كان يتعلق الأمر بالفلاسفة. ومن ثم فإنّ الطرق والدلائل الشرعية المثبتة لله والمغروزة في

(1) م. ن.، ص 87.

(2) الدرء، ج 8، ص 8.

الفطر والطبائع الإنسانية التي يدعو ابن تيمية إرشاد المكلف إليها لا يستثنيها ابن رشد من جماع الطرق المؤدية عنده إلى إثبات وجود الله، وإنما نجد أبا الوليد، على العكس من ذلك، يضع مراتب للنظر بدءًا من النظر في الطرق المشتركة بين العامة والخاصة، وصولًا إلى الطرق الخاصة بأهل البرهان، مُعطِيًا بذلك حقّ النظر في الدلائل والطرق لكل أجناس وفئات الناس على اختلاف طبائعهم وفطرهم ومستوياتهم الفكرية وقدراتهم العقلية.

الوجه الثاني: أن الرسول لم يَقُلْ بأن النظرِ أول الواجبات، ولم يَدْعُ أحدًا من الناس إلى النظر ابتداء، ولا إلى لزوم إثبات الله أولًا، بل أول ما دعاهم إليه الشهادة[1]. فصار السلف والأئمة، برأيه، متفقين على أنَّ أول ما يؤمَر به هي الشهادة[2].

غير أن الشيخ ابن تيمية في هذا النقد يبدو أنّه لم يميز بين أمرين اثنين في كلام ابن رشد:

1 ـ بين أول شيء يؤمر به عموم الناس ـ خاصتهم وعامتهم ـ من غير المعتقدين بملَّة الإسلام.

2 ـ وبين أول شيء يجب على المكلفين فقط معرفته وهم المعتقدون بدين الإسلام المستوفية فيهم شروط التكليف.

فالأمر الأول هو التوحيد، عند ابن رشد، أو الشهادة، عند ابن تيمية، وما يتضمَّنانه من إقرارٍ بوجود الله ونفي الألوهية عن غيره، وهو أمر لا خِلاف فيه بين أهل ملّة الإسلام. وابن رشد، على عكس النقد التيمي، كان المبادِر إلى التأكيد على هذا حين قال إن: «الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عمَّن سواه، هما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد أعني لا إله إلّا الله. فمَن نطَق بهذه الكلمة وصَدَق بهذين المعنيين اللذين تضمَّنتهما هذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية»[3]. يريد بهذا ابن رشد أنَّ النطق بكلمة التوحيد شرط الإيمان بالله، وفاصل في اعتقاد المسلم من غير المسلم. لذلك كان التوحيد أول ما يؤمَر به عامة الناس وخاصّتهم من غير المعتقدين بالعقيدة الإسلامية.

(1) م. ن.، ص 6.
(2) م. ن.، ص 11.
(3) **مناهج الأدلة**، ص 76 ـ 77.

وأمّا الأمر الثاني الذي يجب على المكلفين فقط معرفته ـ بعد نطقهم طبعًا بالتوحيد أو الشهادة ـ وجوب النظر أولًا في الموجودات التي نصَّبها الله للناظر لمعرفة وجوده تعالى، وذلك لكون التوحيد أو الشهادة مع أنهما يتضمنان الإقرار بالله، لكن يبقى مع ذلك على المكلَّف وجوب معرفة الأدلة والطرق الشرعية الأخرى في الاستدلال على وجوده. يقول ابن رشد مؤكِّدًا هذا القول، والمكلف من: «مَن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة [أي الأدلة الشرعية الأخرى لإثبات وجود الله] وإنْ صَدَق بهذه الكلمة [أي كلمة التوحيد أوالشهادة] فهومسلم [ما في ذلك شك، لكنه مسلم] مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم»[1]. بمعنى أنّ المكلفين من أهل التوحيد الناطقين بالشهادة يتوجّب عليهم، أول ما يتوجّب، تجاوز حدود مجرَّد النطق باللسان للتوحيد أو الشهادة، وما تتضمنه من إقرار وإيمان بوجود الله ونفي الألوهية عن غيره إلى بناء هذا الإقرار والإيمان على أسسٍ من المعرفة من خلال النظر في الموجودات والدلائل الفطرية أو العقلية أو الشرعية التي أقرَّها الشرع للاستدلال على وجود الله كلٌّ بحسب مؤهّلاته وقدراته الذاتية.

ولمّا كان ابن رشد ـ كما مرَّ معنا ـ قد عمَدَ، انطلاقًا من تمييزه بين أجناس الطرق المؤدية إلى معرفة الله، إلى حصر طوائف الأمة في أربعة فرق ليس غير، هم: الحشوية، الأشعرية، المعتزلة والباطنية، فإنَّ حصر ابن رشد هذا للطوائف الملِّية في أجناس أربعة كان موضوع نقد صاحب الفتاوى الذي اعتبر أنَّ ما ذهب إليه أبو الوليد من: «حصره للمسلمين في هذه الطوائف الأربع تقصيرٌ منه»[2]. ولعلَّ مردّ هذا التقصير عنده، أن ابن رشد، في تقسيم الأمة، لم يذكُر القسم الذي كان عليه السلف والأئمة[3]، لذلك فهو لم يأتِ بجديد في هذا التصنيف ـ برأي ابن تيمية ـ وإنما جرى في ذلك مجرى طريقة أهل الكلام والفلسفة[4].

---

(1) م. ن.، ص 77.

(2) **الدرء**، ج 7، ص 347.

(3) **الدرء**، ج 9، ص 68 ـ 69. وتجدر الإشارة إلى أن المقصود بالسلف عند ابن تيمية ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم إلى عبدالله بن المبارك وأحمد بن حنبل والبخاري صاحب الصحيح وأمثالهم. انظر شرح العقيدة الأصفهانية، ضمن مجموعة **فتاوى ابن تيمية**، ج 5، دارالفكر، 1980، ص 60. كذلك هنري لاوست، **شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية**، تر. محمد عبد العظيم علي، ج 2، ط 2، دار الدعوة، 1997، هامش ص 48.

(4) **الدرء**، ج 9، ص 68 ـ 69.

غير أنَّ حكم ابن تيمية على الرجل هاهنا فيه نظر، فابن رشد لم يكن في تصنيفه ذاك مقصِّرًا من جهة استثنائه ذكر السلف، وإنما حرص في التصنيف ألّا يذكُر إلّا الطوائف التي رأى في زمانه أنّها حادَت عن طريق العقل والشرع معًا، فكانت السبب في تمزُّق الأمة وفتنتها، واستثنى السلف لأنهم ليسوا من جنس أولئك المتكلِّمة[1].

ولمّا كان ابن تيمية قد اعترض على تصنيف الرجل للطوائف ذلك الاعتراض، فإنه لم يتردَّد ثانية في رميه بالقصور كذلك، لكن هذه المرّة من جهة ما لاحظ عنه من عدم شمول معرفته بالمذاهب الكلامية. مستدلًا على هذا القصور بدليلين اثنين:

الأول: هو اعتراف ابن رشد ذاته وتصريحه بعدم اطِّلاعه على مذهب المعتزلة نتيجة عدم وصول كتبهم إلى جزيرة الأندلس، وهذا برأينا كلامٌ لا يخلو من شدّة على ابن رشد، لأنّ هذا الأخير يتحدث عن عدم وصول كتب المعتزلة إلى الأندلس لا عن عدم اطِّلاعه على مذهبهم الذي نميل إلى تقرير معرفته به من خلال اطِّلاعه على كتب الأشعرية[2].

الثاني: اعتبار ابن رشد الأشعرية هم الأصل في وضع طريقة الحدوث المفضية إلى معرفة الله عند المتكلمين.

وقد كان ابن تيمية محقًّا حين عمَدَ إلى إثبات عكس الأمر، أعني إثبات كون المعتزلة هم الأصل في وضع تلك الطريق، وعنهم انتشرت وإليهم تُضاف، وما الأشعرية إلّا آخذين لها عنهم، بدليل أن الدعاوي الأربعة ـ على ما يقول ابن تيمية ـ التي ذكرها أبو المعالي الجويني (419هـ ـ 478هـ) في أول «الإرشاد»، قد أخذها

(1) انظر كلام المصحح على قول ابن تيمية في هامش ص 41 من **مناهج الأدلة**.

(2) هناك مَن يشكّ في قول ابن رشد بعدم وصول كتب المعتزلة إلى الأندلس، ويشكّ أيضًا في عدم اطّلاعه على كتبهم فيقول: «ونحن نظن أنّ ابن رشد كتب هذه الجملة بحذر وكياسة رغبة منه في تحاشي الكلام على طرق المعتزلة لأنه لا يُعقل أن تنقطع العلاقة العقلية بينه وبينهم بدعوى عدم وصول كتبهم إلى أرض الأندلس. فإنَّ الذي نقَلَ كتب المتقدمين والمتأخرين إلى مدارس الأندلس وجوامعها وبيوتها لا يضن بنقل كتب المعتزلة وإلّا فإنَّ كتب خصومهم من السنيين مشحونة بأخبارهم وآرائهم وشرح طرقهم للردّ عليها. على أننا نترك الأسباب التي دعت ابن رشد لأنْ يغفل ذكر المعتزلة». محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب**، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، ص 185.

عن أبي الحسن البصري المعتزلي (ت 436هـ) الذي اعتمد هذه الطريقة في كتبه كلها، بما في ذلك كتابه الذي سماه «غرر الأدلة»، ثم اعتمدها أبو الحسن الأشعري (260هـ ـ 324هـ) وكثير من متأخِّري الأشعرية كفخر الدين الرازي (544هـ ـ 606هـ) وغيره، مع بعض التعديلات طبعًا[1].

إلّا أنّ ابن تيمية، في اعتراضه على محاولة ابن رشد رد طريقة الحدوث إلى الأشعرية، لم يكن يروم من ذلك ـ طبعًا ـ الانتصار لطرق هؤلاء، أعني الأشعرية، وإنما نجده ـ كما هو معلوم ـ يتصدّى لهم في ذلك بالنقد الغائر، شأنهم في ذلك شأن المعتزلة، فيدحض أسس أدلَّتهم ومسالكهم كما فعل ابن رشد من قبله. غير أنّ نقد ابن رشد إنْ كان قد انصبَّ على دليل حدوث الأجسام، ودليل الإمكان أو الجواز، فإن نقد ابن تيمية قد شمل جماع الطرق المعتمدة من قبل الفلاسفة والمتكلِّمة في الاستدلال على وجود الله. وهكذا كان نقده لدليل الإمكان أو الجواز، ودليل الحدوث الكلامي كما فعل ابن رشد من قبله. فهو يذهب في نقده للدليل الأول، أعني دليل الإمكان أو الجواز، إلى أنَّ المتكلمة، في تقريرهم له، قد افترقوا إلى طائفتين:

الأولى: وقد سلكت سبيل الاستدلال على وجوده بإمكان الأجسام، وهذا مذهب فخر الدين الرازي والآمدي (551هـ ـ 631هـ) وأبي علي بن سينا، الذي عدَّه ابن تيمية من متكلِّمة الفلاسفة[2]، إذ رأوا أنَّ الموجود ينقسم إلى واجبٍ وممكن وأنَّ الممكن لا بدّ له من واجب. وقد بيَّن ابن تيمية أن مَن: «سلك مسلك هؤلاء في بيان افتقار المحدث إلى المحدث لأنه ممكن، والممكن لا يترجّح أحد طرفيه [الوجود أو العدم] إلّا بمرجح، فمسلكه أطول وأضعف، بل [إن] هذا المسلك الذي سلكه باطل»[3]، وأحد وجوه بطلانه القول: «إن هذه الطريقة لا تدلّ على إثبات وجود واجب ثابت في الخارج، معاير للممكن أصلًا. ولو دلَّت على ذلك لم تدل على أنه مغاير للأفلاك ونحوها. ولهذا كان مَن سلك هذه الطريقة

(1) **الدرء**، ج 9، ص 132. كذلك ج 8، ص 35.

(2) متابعًا في ذلك ابنٍ رشد الذي قال عن الشيخ الرئيس: «والعجب من هذا الرجل [الذي] غلط هذا الغلط وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم». انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 1، ص 313. كذلك **تهافت التهافت**، ص 276.

(3) **الدرء**، ج 8، ص 116.

لا يمكنه أن يثبت بها الصانع، ولوأثبت بها الصانع، لم يمكنه أن يجعله شيئًا غير الأفلاك»[1].

الطائفة الثانية: وهي المعروفة بذهابها إلى الاستدلال بإمكان الصفات (الأعراض)، وهو استدلالٌ مبنيّ على أنّ الأجسام متماثلة[2]، وأنَّ تخصيص بعضها بصفات معينة دون بعض يفتقر إلى مخصص. ولم يميزوا، كما ميزت الفرقة السابقة، بين الأجسام الواجبة والأجسام الممكنة، وإنما شملوها كلها بحكمٍ واحد هو كونها متماثلة.

وقد ناقش ابن تيمية هذا المسلك في أكثر من موضع حيث رأى أن: «هذا هوالطريق الذي سلكه أبوالحسين، وأبوالمعالي، وابن عقيل (431هـ ـ 513هـ) وابن الزاغوني (455هـ ـ 527هـ) وغيرهم: [ممّن] قرَّروا افتقار المحدث إلى المحدث بأن ذلك تخصيص بأحد الجائزين، والتخصيص بأحد الجائزين لا بدّ له من مخصص»[3]. فكان التخصيص بهذا لا محيد له من مخصص، لأنه ترجيح لأحد المتماثلين على الآخر، وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح غير جائز بالضرورة، برأي ابن تيمية، لأنّ أحد الأمرين لا يترجّح على الآخر إلّا بمرجح يظهر في واحد من الأمرين المتماثلين[4].

والظاهر من هذا النقد أنّ ابن تيمية لم يعمل فيه إلّا على استدعاء النقد الرشدي للمسألة نفسها حين قال أبو الوليد: إنه لا بدّ من حكمة وصفة في مرجح تقتضي ترجيحه على غيره كما سنوضح ذلك في موضعه.

أمّا المتكلِّمة الذين استدلّوا على وجوده تعالى انطلاقًا من اعتماد دليل الحدوث، فقد اختلفوا، برأي ابن تيمية، إلى طائفتين كذلك:

الأولى: اعتمدت دليل حدوث الأجسام لقيام الأعراض الحادثة بها (كالحركة والسكون مثلًا) وهذه الطريقة، أعني طريقة حدوث الأجسام، هي الطريقة المشهورة عند المتكلمة (المعتزلة). ويرى ابن تيمية أنّ السلف قد ذمَّها، وأنّ الأشعري، كذلك،

(1) م. ن.، ص 123.
(2) حول تماثل الجواهر والأجسام انظر ص 31 هامش رقم 2 من هذا البحث.
(3) الدرء، ج 8، ص 81 ـ 82.
(4) م. ن.، ص 118.

قد صرَّح بأنها مذمومة محرَّمة في الشرع، وإن كان، مع ذلك، يرى أنها صحيحة عقلًا، وإنّما ذمها لطولها وغموضها[1].

ويلاحظ ابن تيمية أنّ أصحاب هذه الطريقة قد اختلفت عبارات وطرق إثباتهم لحدوث الأجسام، فمنهم مَن رامَ إثبات حدوث الأجسام بالقول بأنها لا تخلوعن الحركة والسكون، أو الاجتماع والافتراق، وهذه حادثة، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وهذه الطريقة، في نظر ابن تيمية، أيسَر من الطريق القائمة على إثبات أنَّ الأجسام لا يخلو الواحد منها من كل جنس من أجناس الأعراض، وأنَّ جميع أنواع الأعراض لا تبقى زمانين. فهذه الطريق ـ التي سلكها أكثر الأشعرية ـ أبعد الطرق وأطولها وأضعفها من جهة المقدِّمات[2].

الثانية: اعتمدت دليل حدوث الصفات والأعراض مثل سيرورة النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا ودمًا. ومثل تحوُّل القطن إلى غزل مفتول، ثم إلى ثوب منسوج. ومثل تحوّل الطين إلى آجر ولَبِنٍ، ثم تحوّله إلى دار بعد أن يُشَدَّ بعضه ببعض. وهذا التحول والتغير في هذه الأجسام يدلّ على أنّ لها فاعلًا فَعَلها، وأنَّ النطفة لا بدّ لها من صانع صنعها ونقلَها من حالٍ إلى حال وهوالله تعالى.

وهذا الدليل، بالفعل، ذكره الأشعري في اللمع[3]، وفي رسالته إلى أهل الثغر[4]. وقد بيَّن ابن تيمية أن هذه الطريقة صحيحة، بل اعتبرها أقرب الطرق إلى طريق القرآن[5] بالقياس إلى الطريقة الأولى لاعتمادها الاستدلال بالمخلوق على الخالق. ثم يضيف تقي الدين معلِّقًا: إنّ ما قامَ عليه هذا الدليل من مقدمة قائلة: إنّ الفعل لا بدّ له من فاعل والصنعة لا بدّ لها من صانع والمحدَث لا بدّ له من محدِث، مقدمة من أبين المقدِّمات وأظهرها[6]. فهي تعلم بصريح العقل وفطرته السليمة،

(1) م. ن.، ص 100.

(2) م. ن.، ص 101.

(3) انظر الأشعري، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح. حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955، ص 17 ـ 19. والطبعة الحديثة للكتاب عن المكتبة الأزهرية للتراث، ص 18 ـ 20. وسنرمز له لاحقًا «باللمع».

(4) انظر الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تح. عبدالله شاكر محمد الجنيدي، السعودية، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، 1413هـ، ص 81 وما بعدها.

(5) الدرء، ج 8، ص 73.

(6) م. ن.، ص 86 ـ 87.

لذلك لم يحْتَج الأشعري إلى إقامة دليل عليها كما فعل أبو المعالي الجويني[1] ومَن تبعه، حيث سلك في الاستدلال على هذه المقدِّمة طُرقًا بعيدة خُلاصتها أنّ العلم بافتقار المحدث إلى المحدث يستدلّ عليه بالقول بأنّ ذلك تخصيص بأحد الجائزين، والتخصيص بأحد الجائزين لا بد له من مخصص. ويعلِّق ابن تيمية على هذا الاستدلال بالقول بأن مضمون هذا الكلام يتضمَّن الاختصاص بزمانٍ دون زمان، والتخصيص لا بدّ له من مخصص، لأنه ترجيحٌ لأحد المتماثلين على الآخر. وترجيحُ أحد المتماثلين بلا مرجح غير جائز بالضرورة، بنظر ابن تيمية[2]، لأنه إذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل على حالٍ واحدة، أي لم يتجدَّد فيه شيء أزلًا وأبدًا، ثم خصَّ أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحًا بلا مرجِّح، أو هو إثبات حدوث حادث بلا سبب حادث. فيصير الفاعل فاعلًا بعد أن لم يكن من دون سبب جعله فاعلًا، والقادر قادرًا بعد أن لم يكن بغير سبب، بل والفعل ممكنًا من دون سبب، وهذا كله ممتنع في بداهة العقول[3]. ويرى ابن تيمية أنّ من المتكلِّمة مَن ذهب إلى قياس العلم بأنّ المحدث لا بد له من محدِث بالعلم بأنّ الصنعة لا بد لها من صانع، وهذا، على رأي ابن تيمية، مذهب: «كثيرٍ من المعتزلة، كأبي علي [الجبائي (235 هـ ـ 303هـ)] وأبي هاشم (ت 321هـ) [ممَّن يقرون] بالقياس على أفعال العباد، فيقولون: كما أنّ الكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لا بد له من بانٍ، فكذلك الجسم المحدث لا بدّ له من فاعل [محدث]»[4].

غير أنّ هذا القياس، فيما يرى ابن تيمية، وهو قياس الغائب على الشاهد، لا يليق استعماله هاهنا، لكون القول بأنّ البناء لا بدّ له من بانٍ، والمحدَث لا بدّ له من محدِث، قولًا بيِّنًا بذاته لا يحتاج إلى قياس، وبيانه: «إنما هو لأجل ظهور ذلك في نفوس العامّة والخاصة [أي بالفطرة] لا لأن أحدهما مقيس الآخر»[5].

هكذا يسير ابن تيمية في دحض أسس أدلّة المتكلِّمة ومسالكهم في إثبات وجود الله، كما فعل ابن رشد من قبله، معتبرًا أنّه من الباطل الاستدلال عليه من

(1) انظر **الإرشاد**، ص 28 ـ 29.
(2) **الدرء**، ج، 8، ص 81.
(3) م. ن.، ص 97. كذلك ص 106 ـ 107. 116 ـ 119.
(4) م. ن.، ص 82.
(5) م. ن.، ص. ن.

خلال ما وضعوه ورتَّبوه من مقدِّمات. ولأن تلك المقدمات، على اختلاف أجناسها، تروم إثبات القديم انطلاقًا من المحدث، فإنّ أشهر دليل لهم في ذلك، على ما يقرِّر ابن تيمية، باطلٌ لا مناص. ووجه بطلانه أنَّ المتكلمة لم يفرِّقوا في الحدوث بين الشخص والنوع، أي بين ما هو بعينه حادث، وبين النوع الأزلي الذي آحاده حادثة. والسبب في ذلك أنهم لمّا رأوا الحركات وغيرها من الأعراض حادثة، اعتقدوا أنَّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، ولم يميِّزوا بين ما لا يسبق الحادث المعين، وما لا يسبق النوع الأزلي الذي آحاده حادثة(1). ولعلّ هذا نفسه ما كان أبو الوليد قد لاحظه من قَبل على المقدِّمة الكلامية القائلة: إنّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، حيث رأى فيها أنّها مقدمة مشتركة يمكن أن تُفهَم على معنيين: أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مُشار إليه(2).

وبالجملة، فإن ابن تيميّة يرى أنّه يصعب تقرير المقدِّمات الكلامية التي يحتاج إليها دليل الحدوث ـ القائم، كما قال ابن رشد، على الأقيسة البعيدة لا القريبة ـ من إثبات الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ، وإثبات الأعراض أولًا، وإثبات حدوثها ثانيًا، وإثبات امتناع خلو الجسم منها ثالثًا، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعًا(3).

والملاحَظ هاهنا، ومن خلال هذا النقد التيمي لطرق ومسالك المتكلِّمين في إثبات وجود الله، أنَّ ابن تيمية قد: «استعان في ذلك بابن رشد الذي أوسَعَها نقضًا في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة»(4)، حيث رأى تقي الدين، على غرار ابن رشد، أنَّ مقدمات هذه الطرق صعبة الفهم، ومشهورة بالتطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب(5). لذلك كان فساد هذه الطرق إنما هو من جهة الوسائل والمقاصد معًا: أمّا المقاصد فإنها، لصعوبتها، لا تحصل للمُريد لها إلّا بعد تعب

(1) الدرء، ج 9، ص 72.

(2) انظر ص 20 من هذا البحث.

(3) الدرء، ج 1، ص 38. الفتاوى، ج 3، ص 303.

(4) ابن تيمية السلفي، ص 69 ـ 70. كذلك خالد عبدالرحمن العك، الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ط 1، بيروت، لبنان، دار المكتب الإسلامي، 1995، ص 131.

(5) الدرء، ج 1، ص 174. الفتاوى، ج 3، ص 304.

طويل، وأمّا الوسائل فإن هذه الطرق كثيرة الأصول والمقدِّمات، ولكثرتها وتشعُّبها يقف سالكوها في منتصف الطريق قبل الوصول، ومقدماتها، في الغالب، إمّا مشتبهة كثيرًا ما يقع النّزاع فيها أو حولها، وإمّا خفيَّة لا يدركها إلّا ذوي الفطنة الفائقة[1]. لهذا كانت طرقهم مخالفة للطريقة الشرعية والعقلية معًا، وذلك لكون الطريقة الشرعية فطرية قريبة موصلة إلى عين المقصود، وتلك قياسية بعيدة ولا توصل إلّا إلى نوع المقصود لا إلى عينه[2]، لاعتمادها على: «القياس العقلي [الذي] لا يدلّ على تعيين وإنّما يدل على الكلِّي المطلَق»[3]. وهذه إحدى أكبر عيوب هذا القياس الذي يطلق عليه ابن تيمية «قياس الشمول»، والذي اعتمده المتكلِّمة وجُلّ الفلاسفة في إثبات الصانع، إذ بنوا قياسهم على قضايا كلية، والقضايا الكلية العامّة لا توجد في الخارج كلية عامة، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان. وأمّا الموجودات الجزئية الموجودة في الخارج، فهي أمور معيَّنة، كل موجود منها له حقيقة تخصّه يتميّز بها عمّا سواه، ولا يُشرِكه فيها غيره. لذلك لا يمكن الاستدلال بهذا القياس على موجود جزئي معيّن.

ويؤكِّد ابن تيمية أنّ المتكلِّمة والفلاسفة معترفون بذلك، أي معترفون بأنَّ القياس العقلي لا يدلّ أبدًا على أمرٍ معيّن، أي لا يدلّ على جزئي، وإنّما يدلّ على كلّي. ولمّا كان كلُّ موجود إنّما هو موجود بعينه، كان القياس العقلي لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه أو شيء من حقائق الموجودات، وإنما يفيد أمورًا كلّية مطلقة مقدَّرة في الأذهان لا محقَّقة في الأعيان. ومن ثم فما ذَكَره المتكلِّمة من الأدلّة القياسية التي يسمّونها براهين على إثبات الصانع، لا يدلّ شيء منها على عينه، وإنَّما يدلّ على أمرٍ مطلق لا يمنع تصوّره من وجود شريك فيه[4]. ولمّا كان القياس

(1) **الفتاوى**، ج 2، ص 22.

(2) م. ن.، ص 12.

(3) م. ن.، ص 11.

(4) **الفتاوى**، ج 9، ص 233. وانظر هذا الكلام ذاته كذلك في **الرد على المنطقيين**، تح. رفيق العجم، ج 2، ط 1، بيروت، لبنان، دارالفكر اللبناني، 1993، ص 90. كذلك **نقض المنطق**، تح. محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبدالرحمن الصنيع، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، د. ت، ص 164. وانظر «مختصر جلال الدين السيوطي لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية»، ضمن كتاب **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، تح. علي سامي النشار، ط 1، مكتبة الخانجي، 1946، ص 327. وسنرمز له لاحقًا بالصون.

الكلّي يفيد الأمور المطلقة لا الجزئية المعينة، كان إثبات الصانع بطريق الآيات هو المسلك الأصلح والأقوَم، لأنّه مسلك فطري وشرعيّ. وبعبارة ابن تيمية، أنه المسلك الذي نزل به القرآن وفَطَر الله عليه عباده. وإن كانت الطريق القياسية صحيحة، فإن فائدتها ناقصة، في نظر ابن تيمية[1]. لذلك كان العلم بإثبات الصانع لا يجوز أن يُستدلّ فيه بقياسٍ شمولي تستوي فيه أفراده، بدليل أن الله: «ليس كمثله شيء»، فلا يجوز أن يمثَّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها[2]. لذلك كانت هذه الطريقة غير موافقة لصريح المعقول.

وإذا كانت هذه هي أدلة ابن تيمية على عدم موافقة الطرق الكلامية لصريح المعقول، فإنَّ من أدلته الشرعية التي يعرضها في نقده لأدلتهم العقلية غير الموافقة لصحيح المنقول كون تلك الأدلة أو الحجج الكلامية على إثبات الصانع لا ذكر في كتابه تعالى و: «في آياته الدّالة عليه وعلى وحدانيته شيئًا من هذه الحجج المبنيّة على الجسم والعرض، وتركيب الجسم وحدوثه وما يتبع ذلك»[3]، ولا دعا أو أمر الرسول أحدًا أن يستدلّ بها على إثبات الصانع[4]، ولا كان إيمان الصحابة مبنيًّا على هذه الحجج، بل إن: «السلف والأئمة ينكرون صحّتها في نفسها، ويعيبونها لاشتمالها على كلام باطل، ولهذا تكلَّموا في ذمِّ مثل هذا الكلام لأنه باطل في نفسه، لا يوصل إلى حق»[5]. وبالجملة، إنَّ هذه الطرق: «لم يذكرها الله تعالى في كتابه، ولا أمَرَ بها رسوله ﷺ، ولا جعل إيمان المتَّبعين له موقوفًا عليها»[6].

هكذا يخلص ابن تيمية إلى عدم موافقة الطرق الكلامية للطرق العقلية والشرعية. ولعلّ عدم موافقتها لا لصريح المعقول ولا لصحيح المنقول بيان كافي: «لكل ذي عقل خروج أصحابها [أي المتكلمة] عن سواء السبيل، وأنهم قوم سفسطوا في العقليات، وقرمطوا في السمعيات، ليس معهم (...) لا عقل ولا

(1) **الفتاوى**، ج 1، ص 48.

(2) **الدرء**، ج 1، ص 29.

(3) م. ن.، ص 308.

(4) م. ن.، ص. ن.

(5) م. ن.، ص 309.

(6) م. ن.، ص. ن. كذلك **الفتاوى**، ج 17، ص 313. وانظر **تفسير سورة الإخلاص**، الطبعة المستقلة، نشر زهير شفيق الكبي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1993، ص 82.

سمع، ولا رأي سديد ولا شرع؛ بل معهم شُبهات يظنّها مَن يتأملها بيِّنات (...) وقد صارت تلك الشبهات عندهم مقدمات مسلَّمة، يظنونها عقليات أو بُرهانيات، وإنما هي مسلَّمات لِما فيها من الاشتراك والاشتباه، فلا تجد لهم مقدِّمة إلّا وفيها ألفاظ مشتبهة، فيها من الإجمال والالتباس ما يضلّ بها مَن يضلّ من الناس»[1].

جملة القول، إنَّ ابن تيمية يرى أنَّ أدلّة المتكلِّمة في معرفة وجود الله باطلة من وجوه: كونها أدلة غير شرعية، لأنه لم يسبق أن دعا إليها الرسول، ولا الصحابة والتابعون، لذلك كانت طرقًا مبتدعة من هذه الجهة. كما أنها طرق أو أدلة طويلة ومتشعِّبة وغامضة، بل وغير عقلية، لأنها تقوم في الأكثر على شبهات سفسطائية. هذا فضلًا عن أنّها تقوم على أقيسة فاسدة، كقياس الشمول، وقياس الغائب على الشاهد.

يتبيَّن، إذًا، من هذا النقد التيمي أهم المرتكزات النقدية التي كان يستند إليها ابن تيمية في نقده وتقييمه لطرق المتكلمين والمخالفين من أهل الملَّة، وهي في معظمها المرتكزات النقدية والتقييمية نفسها التي كان يستند إليها ابن رشد، من قبل، في نقده وتقييمه لطُرُقهم وأقاويلهم[2]. وهذا يعني أنّ ابن تيمية قد تجاوَز حدود الاقتصار على مجرَّد الالتقاء مع ابن رشد في ذمِّه للكلام ونقده لطرق المتكلمين في معرفة الله إلى حدود تبنّيه لهذا النقد. وقد يبدوهذا واضحًا عندما نعلم أنّ ابن تيمية قد ذهب في مكان آخر إلى حدّ تقرير اعترافه الصريح بكون ابن رشد قد صدق في وصفه من ذكره بالتقصير عن مقصود الشرع من أهل الكلام[3].

ولئن كان ابن رشد، كما مرَّ معنا، يذمّ الكلام وينقد أهله، فذلك إنما من حيث أنّ المتكلِّمة أهل جدل لا أهل يقين وبرهان. ومن ثم، فإنّ أدلتهم لا هي بالأدلة العقلية البرهانية، ولا هي بالأدلة الشرعية، فهي مخالفة للسمع والعقل معًا.

(1) **الفتاوى**، ج 5، ص 291.

(2) انظر ص 54 ـ 55 من هذا البحث. وربما كان هذا ما دعا محمد خليل الهراس إلى القول في صيغة تقريرية بأن: «ابن تيمية قد (...) تأثَّر بابن رشد في نقده للمتكلمين». **ابن تيمية السلفي**، ص 32 ـ 33، لكن هذا لا يعني أنّ منطلقاتهما النقدية واحدة، وإنّما كلٌّ واحد منهما يصدر عن مرجعية معينة في النقد وإن تشابهت في أكثر من جهة أو وجه.

(3) **الدرء**، ج 9، ص 69.

هذه الخلاصة الرشدية المتولِّدة عن قراءة متفحِّصة للقول الكلامي، نجدها بالمثل حاضرة عند تقي الدين أحمد بن تيمية عند نقده للأقيسَة والطرق الكلامية التي يرى فيها، فضلًا عن ضعفها، أنّها تستلزم ردَّ كثيرٍ ممّا جاء به الشرع(1). ولعلّ هذا ما يبرِّر، بتعبير ابن تيمية، مفارقة الطريقة الكلامية للطريقة الشرعية والعقلية معًا. فهي غير موافقة لا لصريح المعقول ولا لصحيح المنقول، أو بتعبير ابن رشد، أنها غير موافقة لا للحكمة ولا للشريعة.

بَيْدَ أنه إذا كان ابن تيمية يلتقي مع ابن رشد في نقده للمتكلِّمين ومعهم فلاسفة الإسلام السابقين، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ ابن تيمية يتبنّى النقد الرشدي جملة وتفصيلًا، بل نجده، في هذا الموضع أو ذاك، يروم إبطال بعض أوجه نقد الرجل للمتكلمين، لينتصر لهذه الطريقة أو تلك، أو لهذا القول أو ذاك، بل قد نلفيه، أحيانًا، يُرفق هذا الإبطال بنقده لابن رشد. وأنت تتبيَّن هذا هاهنا عند القول إنه إذا كان أبو المعالي الجويني من زمرة مَن عدَّهم أبو الوليد بن رشد من المقصِّرين عن مقصود الشرع، فعَمَدَ إلى إبطال دليله في إثبات وجود الله القائم على فكرة الجواز، فإنّنا نجد ابن تيمية هاهنا يخرج عن حدود دائرة التقائه النقدي مع ابن رشد للمتكلِّمين ليُعلِن عن عدم اتّفاقه مع أبي الوليد في نقده لدليل الجويني خصوصًا مقدِّمته الأولى القائلة: إنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أن يكون على مقابل ما هو عليه، معتبرًا إياها أنها لا تنفي الحكمة وإنما تثبتها وتثبت الإرادة بطريق الأولى. وبعبارته أن: «مَن سلك طريق أبي المعالي في هذا الدليل، لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة، بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المُرادة، أن يثبت الإرادة بطريق الأولى»(2). ويستدل ابن تيمية على ذلك بما تختصّ به أجسام العالم وموجوداته من قوى طبيعية ـ كالصعود للنار والنزول للتراب ـ في كونها دالّة على حكمة الصانع، ومشيئته من جهة ثانية: «فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض، دال على مشيئة فاعله، (...) وإذا كان [الأمر] كذلك فقولنا: إنَّ ما سِوى هذا الوجه جائز يُراد به أنه جائز ممكن بنفسه، وأنّ الرب قادر على غير هذا الوجه، كما هو قادر عليه. وذلك لا ينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصَّصت بعض الممكنات المقدورات دون

(1) الفتاوى، ج 2، ص 7 ـ 8.

(2) الدرء، ج 9، ص 111.

بعض»[1]. ليستخلص ابن تيمية من ذلك أنَّ المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها[2]، وأنَّ إبطال ابن رشد لها، من جهة كونها نافية للحكمة والضرورة، إبطالُ غير ذي موضوع.

بَيْدَ أنَّ الملفت للانتباه في نقد ابن تيمية هذا، أنّ تقي الدين ينتصر للقول بالجواز أوالتجويز دون أن يفيد ذلك عنده نفيًا لمبدأ السببية الذي قال به أبو الوليد بن رشد، والذي سيأخذ به ابن تيمية بدوره فيما بعد في نقده لنُفاة الطبائع من المتكلمين. فهل معنى هذا أنَّ ابن تيمية هاهنا يجمع القول بالتجويز والقول بالضرورة والحتمية على ما بينهما من تناقض؟. هذا بالفعل ما يوحي به كلامه المضطرب هاهنا الذي وقع فيه تحت تأثير القول الأشعري، ظانًّا أنَّ في نفي التجويز نفيًا لشمولية الإرادة والقُدرة الإلهية، ونفيًا للمعجزات والخوارق الطبيعية وما يلزم عن ذلك من تشكيكٍ في المعتقد الديني، كالتشكيك في قصّة عدم احتراق إبراهيم بالنار، وانقلاب العصا إلى حية وما إلى ذلك. إلّا أنه، وفي مقابل هذا، سنرى فيما بعد كيف أنَّ ابن رشد يثبِّت بالفعل الإرادة الإلهية دون أن يعني ذلك نفي وجود العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبِّبات.

كان هذا، إذًا، مُجمَل ما ذهب إليه ابن تيمية في شأن المقدمة الأولى لدليل الجويني، أمّا مقدمته الأخرى القائلة: إنّ الإرادة هي التي تخصّ أحد المتماثلين، فيؤكد ابن تيمية أنّ ابن رشد قد وقع بصددها في شِراك التناقض حين اعتبرها مقدِّمة صحيحة ـ عند الجويني ـ لأنَّ إقرار أبي الوليد بصحَّتها يتناقض مع ما سبَق وأن ذكر من أنه لا بدّ في المفعول من وجود حكمة اقتضت وجوده دون عدمه، وأنَّ الإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المُريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة. فمَن أقرَّ بهذا القول، وجب عنده امتناعٍ أنّ تخص الإرادة أحد المتماثلين، بل لا بدّ أن يوجد في أحدهما أمرٌ يقتضي تعلُّق الإرادة به. وإنّ قدر تماثل أو تساوي المُرادين امتنع أن يُراد أحدهما دون الآخر[3].

لكن ما تجب الإشارة إليه في هذا الموضع أنّ ابن تيمية، وعلى ما يبدو، لم يتمثّل جيدًا مراد ابن رشد هاهنا حينما اعتبره يجمع بين تأكيد القول على

(1) م. ن.، ص. ن.
(2) م. ن.، ص 112.
(3) م. ن.، ص 126.

أنّ مقدمة أبي المعالي الجويني القائلة: إن الإرادة تخص أحد المتماثلين مقدمة صحيحة، وقوله: إن المراد لا بدّ فيه من حكمة وأمر خاص يوجب تعلُّق المريد به ويقتضي وجوده دون الآخر. إنَّ هذا، برأينا، لم يكن فيه ابن رشد متناقضًا مع نفسه، خصوصًا إذا رجعنا إلى كلام ابن رشد ذاته واحتكمنا إلى قوله، إذ نجده يؤكد أنّ المتماثلين من جميع الوجوه عند المريد لا يمكن أن يتعلّق فعله بأحدهما دون الآخر، لأنهما متساويان من جميع الوجوه، وإنّما يتعلق فعله بهما معًا على السواء، لأنه لا يوجد أمر ما يجعل تعلّقه بأحدهما بأولى من تعلقه بالثاني. وأمّا إذا كانا متماثلَين، لكن ليس من جميع الوجوه، بل توجد في أحدهما صفة غير موجودة في الثاني، جازَ تعلُّق الإرادة به من هذه الجهة، أعني من جهة وجود هذه الصفة فيه، وهو من هذه الجهة كان متقابلًا مع الثاني. وهذا معناه أنَّ التماثُل لا يُقال بإطلاق، إذ من المتماثلين ما يتساويان من كلّ الوجوه، وهنا لا يجوز تعلُّق الإرادة بأحدهما دون الآخر، لكن من المتماثلين ما قد يختصّ أحدهما بأمرٍ لا يوجد في الآخر، ومن هذه الجهة كان متقابلًا معه، وهذا ما يعنيه ابن رشد حين يقول: إنّ الفعل الإرادي يتعلق بالمتقابلين لا بالمتماثلين من كل الوجوه[1].

وكما رام ابن تيمية إبطال نقد ابن رشد لدليل الجويني على إثبات وجود الله، رام كذلك إبطال دليل الحركة عنده، والذي عدَّه الشارح الأكبر الطريق البرهاني الخاص بالحكماء لإثبات وجود الله، معتبرًا أنّ طريق الحركة، هذا، من جنس أقوال أهل الكلام الذين قالوا: إنّ إبراهيم استدل بطريق الحركة على معرفة وجود الله، بينما اعتبرها ابن رشد طريق الخواص[2]. والفَرق بين هؤلاء وأولئك، في تقدير ابن تيمية، أنَّ طريق هؤلاء الخواص، يعني بهم أرسطو والمشائين من بعده، استدلّوا بالحركة من أجل إثبات محرِّك لا يتحرّك، وأمّا أولئك المتكلِّمون، فقد انتهوا إلى تقرير استدلال إبراهيم بالحركة، لكَوْنِ المتحرِّك يكون محدثًا لامتناع وجود حركات لا نهاية لها، والمحدث لا بدّ له من محدث وهو الله تعالى. والحال

(1) **تهافت التهافت**، ص 36 ـ 39 ـ 41 ـ 160.

(2) يقول ابن رشد: «ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله بيقين، وهي طريق الخواص وهي التي خصَّ الله بها إبراهيم عليه السلام في قوله ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾. **مناهج الأدلة**، ص 49 ـ 50.

أنّ إبراهيم لم يسلك أي واحدة من هذين الطريقين القائمين على الحركة، بل احتجَّ بالأفول الذي هو المغيب والاحتجاب[1]. لينتهي ابن تيمية إلى القول: إنَّ ما ذهبَ إليه ابن رشد وابن سينا وأبو بكر الرازي وجماع المتكلمين من اعتبار الأفول هو الحركة، إنّما كان افتراءًا منهم على اللغة[2]. ويردُّ على تلك الأقوال بأنَّ الأفول ليس هو الحركة أو التغيّر، معلِّلًا ذلك بما تواتر في اللغة[3] ليقول بأنه: «لا يسمى في اللغة كلّ متحرِّك أو متغيّر آفلًا، ولا أنه أفل، (...) فلا يُقال للشمس إذا اصفرت: إنها أفلت، وإنما يقال: «أفلت» إذا غابت واحتجبت، وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أنَّ آفلًا بمعنى غائب، وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولًا: أي غابت»[4]. ومهما يكن من أمر، فإنّ قوم إبراهيم ـ على ما يقول ابن تيمية ـ بالرغم من أنهم كانوا مقرّين بالله، لكنهم كانوا مشركين به، فاستدلّ إبراهيم بالأفول على ذمِّ الشرك لا على إثبات الصانع.

هكذا يرفض ابن تيمية، إذًا، دليل الحركة، عند ابن رشد، لكونه دليلًا لا ينتهي إلّا إلى إثبات محرِّك لا يتحرّك، وهذا، عند ابن تيمية، لا يمكن أن يكون هو

(1) **الدرء**، ج 9، ص 83.

(2) **الدرء**، ج 1، ص 103 ـ 109 ـ 111 ـ 313 ـ 314 ـ 315. ونشير هنا إلى أنّ الاستدلال بالأفول والحركة التي اعتبرها المتكلمة طريقة إبراهيم الخليل في إثبات الصانع، إنّما اتخذت من قبلهم سبيلًا للعلم به من طريق الأعراض، دليلهم في ذلك أن: «الأفول هو الحركة والحركة هي التغيّر، فلزم من ذلك أنَّ كل متغير محدث لأنه لا يسبق الحوادث، لامتناع حوادث لا أول لها، وكلّ ما قامت به الحوادث فهو متغير، فيجب أن يكون محدثًا». انظر **الدرء**، ج 1، ص 100 ـ 101. هذا وبخصوص رأي ابن سينا حول اعتباره الإمكان أفول ما، انظر **الإشارات والتنبيهات**، تح. سليمان دنيا، القسم الثالث (الإلهيات)، ط 2، دار المعارف، 1985، ص 102 ـ 103. وانظر بذيل الصفحتين شرح نصير الدين الطوسي على المسألة.

(3) يمكن تقسيم التواترعند ابن تيمية إلى أجناس ثلاثة: التواتر الشرعي، التواتر اللغوي والتواتر العلمي الصناعي. فالأول ما نقل عن النبي ﷺ من آثار، والثاني ما تواتر من لغة العرب، والثالث ما تنقله طائفة معينة من قضايا وأمور خاصة بعلم معيّن. يقول ابن تيمية: وأما القضايا أو الأمور الصناعية طبية كانت أم فلكية، إنما حصل علمهم بها بواسطة التواتر، فهي من هذه الناحية قضايا متواترة، فأصحاب الفلك مثلًا غاية ماعندهم أن يذكروا جماعة رصدوا، وهذا غايته أن يكون من المتواتر الخاص الذي ينقله طائفة. (**الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 130 ـ 131). ويقول في موضع آخر: «فإن المتواتر إنّما هو علم بالحق من مسموع أو مرئي. فالمسموع قول معين، والمرئي جسم معين أو لون معين أو عمل معين أو أمر معين». (**الصون**، ص 316).

(4) **الدرء**، ج 1، ص 109.

الإله من المنظور الإسلامي، لأنّ إلهًا بهذا المعنى المشائي لا يعدو أن يكون مجرّد موجود مسلوب من جميع صفات الأفعال، أي كائنًا سلبيًّا لا عمل له ولا أثر له في هذا العالم، بل إن سلب الذات الإلهية من هذه الصفات يصيرها مجرد ذات مقدّرة في الذهن لا خارجه، أي مجرّد فكرة ذهنية وعقلية ليس لها أيّ وجودٍ فعليّ في الخارج، لكون الصفات الإلهية صفات لازمة للذات، ولا يمكن تقدير وجود تلك الذّات منفكة عن لوازمها في الخارج. بعبارة أخرى، إنّ الذات مستلزمة لصفاتها، ويمتنع وجودها من دون تلك الصفات اللازمة لها. ولو قدِّر وجود ذاتٍ عرية من الصفات، لكانت هذه الذات مجرد تقدير عقلي موجود في الذهن لا خارج الذهن. وتقدير وجود إله بهذه المواصفات، لا يمكن أن يكون هو الإله الذي يعتقده المسلم، لكون ذلك الإله لا يمكن أن يُشبِع الورع العملي عند المؤمن الذي تفترض حياته الروحية وجود إله فعلي تلبّي صفاته أبسط رغبات حياته اليومية.

هكذا يخلص ابن تيمية إلى أنّ مفهوم المحرّك الذي لا يتحرك مفهوم عقلي محض، وهو جزء من تصوّر شامل للإلهيات اليونانية القائمة على أساس منطق صوري موغِل في التجريد العقلي، وهو ما جعلها إلهيات مباينة للمنظور الإسلامي للإلهيات. إنّه التباين الذي سنواصل مع ابن تيمية رحلة بيان أهم أوجه معالمه الأخرى من خلال نقده لابن رشد وانفصاله عنه حولها في أكثر من مسألة.

والملاحَظ هاهنا أنّ ابن تيمية وإنْ كان قد عَمَدَ إلى نقد دليل الحركة عند ابن رشد، فإنه لم يُقدِم على نقد الدليلين الآخرين، أعني دليل العناية ودليل الاختراع، واكتفى فقط بالقول بأنّ هذا الموضع ليس هو موضع الاعتراض على دعوى ابن رشد القائمة على حصر طرق الاستدلال على وجود الله في هذين النوعين فحسب(1). لكننا نجده يثمِّن، في موضع آخر، طرق ابن رشد، ويصفها بأنها تقوم على أدلّة شرعية في إثبات الصانع، حيث يثني قائلًا إن: «هذا الرجل [أي ابن رشد] مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظّمين لطريقتهم، المعتَنين بطريقة الفلاسفة المشائين، كأرسطو وأتباعه، يبيِّن أنّ الأدلة العقلية الدّالة على إثبات الصانع مستغنية عمّا أحدثه المعتزلة، ومَن وافقهم من الأشعرية وغيرهم، من طريق الأعراض ونحوها، وأنّ الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن [طريق العناية والاختراع] عند ابن رشد هي طرق برهانية تفيد

(1) الدرء، ج 9، ص 330.

العلم للعامة والخاصة، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة، والطرق التي لأولئك [المتكلِّمة]، هي مع طولها وصعوبتها، لا تفيد العلم للعامّة ولا للخاصة»[1].

لكن هذا التثمين، وهذا الثناء، لا يفيد، عند ابن تيمية، أنّ ابن رشد قد استوعب كل: «أنواع الطرق التي في القرآن، فإنَّ القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواعٍ من الطرق وأكمل الطرق»[2]. وإذا كان الأمر كذلك، وكان ابن تيمية قد سلك هذا المسلك النقديّ لطريق الحركة الرشدي ولطُرق المخالفين من أهل الملَّة بدعوى فسادها في إثبات الصانع، فما هي يا ترى الطريق أو الطرق الأصلح لإثبات وجود الله عند ابن تيمية؟.

4 ـ طريق الفطرة وطريق الشرع أصلح الطرق في الاستدلال التيمي على وجود الله

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ طرق إثبات الصانع لا تُحصى[3]، بَيْدَ أنّه وإنْ عابَ على ابن رشد اقتصاره على ذكر طريقين فحسب، فإنَّ صاحب الفتاوى لا يذكر بدوره إلّا اثنين فقط: الأول هو طريق الفطرة، أي أن طريق إثبات الصانع الخالق هي طريق فطرية ضرورية[4]، أو بإحدى عباراته: «أن الإقرار بالصانع فطريٌّ ضروري مغروز في الجبلة»[5]. والثاني هو الطريق الشرعي[6]، ويعني ابن تيمية بالطريق الشرعي ما كان الشارع قد استدلّ به من آيات وأمَر الناس أن يستدلّوا به، وهو الاستدلال بالموجودات والمخلوقات على الخالق، مثل: «الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود

(1) م. ن.، ص 333.

(2) م. ن.، ص. ن.

(3) **منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية**، تح. محمد رشاد سالم، ج 2، ط 2، مكتبة ابن تيمية، 1989، ص 270. كذلك الدرء، ج 3، ص 333. وأيضًا ج 8، ص 46.

(4) **الدرء**، ج 3، ص 87.

(5) **منهاج السنة**، ج 2، ص 270. **الفتاوى**، ج 2، ص 6 ـ 15. **الدرء**، ج 6، ص 72. ج 8، ص 348 ـ 450 ـ 451 ـ 501. كذلك **مجموعة الرسائل الكبرى**، ج 2، دار الفكر، 1980، ص 348.

(6) يميز ابن تيمية بين الفطرة والشرع قائلًا: «إن الفطرة تعلم الأمر مجملًا، والشريعة تفصله وتبيِّنه، وتشهد بما لا تستقلّ الفطرة به». **نقض المنطق**، ص 39.

الخالق سبحانه وتعالى»[1]. أو مثل الاستدلال بـ: «حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك»[2] من الأدلّة على إثبات الصانع التي يتضمّنها النصّ الملّي. فهذه الأدلة ـ برأي ابن تيمية ـ هي أدلة شرعية وعقلية: فهي شرعية لأنّ الشرع دلَّ عليها وأرشَد إليها، وهي عقلية لأنّ صحّتها تعلم بالعقل[3]. وهذا كلام سبق لابن رشد القول به كما أوضحنا قبل[4].

ويستطرد ابن تيمية في مكان آخر ليقول، بخصوص الطبيعة الشرعية والعقلية لهذه الأدلة: إنّ الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان استدلال في غاية الصحة واليقين، فهواستدلال يجمع بين كونه طريقة عقلية، وبين كونه طريقة شرعية: فأمّا كونه طريقة عقلية فتتبيَّن من أنَّ العلم بصحة كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، ومولودًا أو مخلوقًا من نطفة، ثم من علقة، لم يعلم بناء على خبر الشارع، وإنّما علمه حاصل بالعقل عند عموم الناس. والشارع إنّما بيَّنَه واستدلّ به، بل وأمَر أن يُستدل به، لذلك فهو دليل شرعي من هذه الجهة. وكذلك الاستدلال بالسحاب والمطر وما إلى ذلك هو استدلال شرعي من حيث ورود ذكره بالنص الملّي الذي نبَّه وهدى الناس إليه وبيَّنَه وأرشَد إليه، وهو عقلي من حيث كون صحته تعلم بالعقل[5]. فلا حاجة عند ابن تيمية إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الآيات والأعيان،

---

(1) **الدرء**، ج 7، ص 219. وقارن هذا الكلام التيمي وما سيأتي بعد بما قاله ابن رشد في سياق تحديده لفعل الفلسفة حيث أكد أنه: «إنْ كان فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتم». **الفصل**، ص 27.

(2) **الدرء**، ج 7، ص 219.

(3) **مجموعة الرسائل والمسائل**، نشرها محمد رشيد رضا، ج 5، ط 1، مطبعة المنار، 1341 هـ، ص 40. **الفتاوى**، ج 71ص ،6.

(4) قارن ما ورد بالصفحة 30، 41 ـ 43 من هذا البحث.

(5) **النبوات**، ص 51 ـ 52. ويبيِّن ابن تيمية منزلة هذه الآيات والأدلة العقلية ومخالفتها لما يوجد عند المتكلمة حين يقول: «وأحسن الأدلة هي العقليّة التي بيَّنها القرآن وأرشد إليها الرسول، فينبغي أن يعرف أن أجلّ الأدلة العقلية وأكملها وأفضلها مأخوذ عن الرسول؛ فإنَّ من الناس مَن يذهل عن هذا، فمنهم من يقدح في الدلائل العقلية مطلقًا لأنه قد صار في ذهنه أنها هي الكلام المبتدع الذي أحدثه مَن أحدثه من المتكلمين». **الفتاوى**، ج 13، ص 137. كذلك **الفرقان بين الحق والباطل**، تح. حسن يوسف غزال، ط 1، بيروت، لبنان، دار إحياء العلوم، 1983، ص 161.

وإنما يُستدلّ بهذه على وجود عين المحدث ذاته[1]. بدلالة أخرى أن: «المخلوقات كلّها آيات للخالق [أي دليلًا عليه] و(...) أنّ الآية تدلُّ على عين المطلوب الذي هو آية وعلامة عليه، فكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه»[2] لا على قدر مشترك بينه وبين غيره كما هو أمر قياس الشمول، بل إن علاقة الدليل بالمدلول عليه إنما هي علاقة قائمة على مفهوم أو قاعدة التلازم بما هي قاعدة تُفيد أنّ وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. ليصير برأي تقي الدين: «كل ما يُستدلّ به على غيره فإنه مستلزم له؛ فيلزم من تحقّق الملزوم، الذي هو الدليل، تحقق اللازم، الذي هو المطلوب، المدلول عليه؛ ويلزم من انتفاء اللازم، الذي هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم، الذي هو الدليل. ولهذا [يضيف تقي الدين] كان مَن عَرَف أنّ المدّعي باطل علم أنه لا يقوم عليه دليل صحيح، فإنه يمتنع أن يقوم على الباطل دليل صحيح. ومَن عرف أنَّ الدليل صحيح عَلِم أنّ لازمه الذي هو المطلوب حق، فإنه يجب إذا كان الدليل حقًّا أن يكون المطلوب المدلول عليه حقًّا، وإنْ تنوّعت صور الأدلة ومقدِّماتها وترتيبها»[3].

هكذا يصير الدليل مستلزمًا للمدلول عليه ولا يدلّ إلّا عليه. يقول ابن تيمية مستطردًا: «فكذلك كون هذا دليلًا على هذا يقتضي تصوّر المدلول عليه وتصوّر أنّ ذلك الدليل مستلزم له، فلا بدّ في ذلك أن يعلم أنه مستلزم للمدلول، فلو لم يكن المدلول متصورًا لم يعلم أنه دليل عليه»[4]. ويقول في موضع آخر: «والمقصود هنا أنّ الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم. فمَن عرف أنّ هذا لازم لهذا استدلّ باللزوم على اللازم، وإنْ لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصوّر معنى هذا اللفظ، بل مَن عرف أن كذا لا بدّ له من كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم اللزوم. كما يعرف أنّ كل ما في الوجود فهو آية لله، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه، لا بدّ له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع»[5].

(1) يقول ابن تيمية إن: «حدوث الإنسان يستدل به على المحدث، [و] لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث. والفرق بين الاستدلال بحدوثه، والاستدلال على حدوثه بيِّن. والذي في القرآن هو الأول لا الثاني». الدرء، ج 7، ص 219.

(2) **الفتاوى**، ج 1، ص 48. كذلك النبوات، ص 178 وما يليها.

(3) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 48.

(4) **الفتاوى**، ج 1، ص 48.

(5) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 9.

لكن ومع كل هذا، فإنّ ما يلاحَظ على ذينك الاستدلالين الشرعيين اللذين أوردهما ابن تيمية في إثباته لوجود الله، أنّ الأول منهما، أعني الاستدلال بحدوث الإنسان، دليل يتقاطع فيه تقي الدين مع الأشعري[1]، وأمّا الدليل الثاني، أعني الاستدلال بالسّحاب والمطر وما إلى ذلك من الموجودات، دليل يتقاطع فيه مع أبي الوليد بن رشد[2].

والملاحظ أنّ ابن تيمية لم يتقاطع مع ابن رشد في هذا الدليل فقط، الذي يسمّيه ابن رشد بدليل العناية بما هو دليل يجعل كلّ الموجودات في الكون مرتبطة بعضها ببعض ومسخَّرة لخير الإنسان ومنفعته ووجوده، بل يتقاطع معه كذلك في دليل الاختراع. وهذا بالفعل ما أقرَّه عدد من الدارسين المحدثين، وإنْ تنوّعت عباراتهم في ذلك، كالسيد الجليند[3] وعبد العزيز السيلي[4] وغيرهما من المعاصرين.

هكذا ينتهي ابن تيمية إلى تقرير القول بأنَّ مسلك الفطرة ومسلك الشرع هما المعياران الوحيدان للفصل في صحّة أو فساد الطريق المؤدّية إلى الإقرار بالصانع. ولعلّ هاتين الخاصيتين، أعني خاصية الفطرة وخاصية الشرعية، ما كان أبو الوليد قد أقرّهما من قبل[5] بمناسبة تفصيله القول في طبيعة دليلَي العناية والاختراع وما يقومان عليه من طابع حسِّي جمهوري. لذلك كان الأرجح عندنا القول: إن هذا التقاطع على مستوى هذين الدليلين، وما يطبعهما من خصائص مميزة، ما يبرر إمساك ابن تيمية وإعراضه على نقد هذين الدليلين الرشديين، واكتفائه فقط بنقد دليل الحركة عند ابن رشد لكونه دليلًا يفضي إلى إثبات إلهٍ مسلوب من جميع صفات الأفعال، فضلًا عن طابعه العقلي المُغالي في تجريد الله من صفاته، بحيث يصير معه مجرّد فكرة عقلية أو تقدير عقلي موجود في الذهن لا خارج الذهن.

---

(1) انظر كتاب **اللمع**، ص 18 ـ 20.

(2) انظر **مناهج الأدلة**، ص 65 وما بعدها.

(3) **الإمام ابن تيمية وقضية التأويل**، ص 283 ـ 284.

(4) سيد عبدالعزيز السيلي، **العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية**، ط 1، القاهرة، دار المنار، 1993، ص 292 ـ 294. وسنشير لاحقًا لهذا الكتاب بالعقيدة السلفية.

(5) انظر **ابن تيمية السلفي**، ص 76.

الفصل الثاني

حدود التوافق والخلاف بين ابن تيمية وابن رشد حول طرق التدليل على وحدانيّة الله

مقدّمة

يمثّل مَبحَث إثبات وحدانية الله أحد أهم الموضوعات أو المسائل الاعتقادية التي اتّفق المتكلِّمة جميعهم على إثباتها له تعالى، وراموا في إثباتها اعتماد أدلّة نقلية إلى جانب دليل عقلي عُرِف عندهم بدليل التمانع. ونحن قبل أن نعمَد إلى بيان طبيعة هذا الدليل عند المتكلِّمة، خصوصًا منهم المعتزلة والأشعرية، لا بأس أن نشير، ولو بإيجاز، إلى قصد المتكلمة من البحث في موضوع الوحدانية، مع رصدٍ وجيز لمعاني الواحد عند كل فرقة من الفرقتين. ولنبدأ بما تجب به البداية فنقول: إنّ المعتزلة رأت أنّ القصد من النظر في هذا المبحث هو: «الكلام في أنّ الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا على الحدّ الذي يستحقه»[1]. فالوحدانية بهذا المعنى إنّما هي نفي التثنية بما هي إبطال لوجود موجودٍ ثاني مشارك لله في الألوهية، مع إثبات أنّ الله واحد من جهة ثانية.

وذهب المعتزلة إلى أن للواحد أكثر من دلالة، إذ: «قد يستعمل في الشيء ويُراد به أنه لا يتجزّأ ولا يتبعّض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنه جزء واحد، (...) وقد يُستعمل ويُراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال فلان واحد في زمانه»[2]. إلّا أن هذا التنوّع الدلالي لمفهوم الواحد لا تتبنى منه المعتزلة، عند وصفها لله تعالى بأنّه واحد، إلّا القسم الثاني، لكون مقصودها من الدلالة الثانية

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 277.

(2) م. ن.، ص. ن.

أو الأخيرة إنما هو: «مدح الله تعالى بذلك، ولا مدحٌ في أن لا يتجزّأ ولا يتبعّض، وإن كان كذلك، لأن غيره يشاركه فيه»[1]. وتنطلق المعتزلة في استدلالها على وحدانية الله من فرض أنه لو كان يوجد مع الله إله ثاني، وكان الله قديمًا، وَجَب أن يكون هذا الثاني أيضًا قديمًا مثله. ولأنّ القديم تعالى قادرٌ لذاته وجَبَ أن يكون هذا الثاني قادرًا لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما، أي يقدِر أحدهما على فعلٍ ضدّ ما فعله الآخر. ولو قدر وقوع التمانع بينهما بأن يريد أحدهما فعل الشيء ويريد الآخر فعل ضدّه، كأن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر يريد تسكينه، لَأفضَى ذلك إلى واحد من ثلاثة: إمّا أن يحصل مرادهما معًا، وهو مُحال، لأنه جمع بين الضدّين وهما الحركة والسكون في الشيء الواحد؛ أو لا يحصل مرادهما معًا، والقول بهذا ممتنعٌ لأنه يلزم عنه خلو الجسم من الحركة والسكون، كما يلزم عنه القول بعجز كلٍّ منهما، والعاجز لا يكون إلهًا، ومَن تمّ إنكار وجود إله واحد قادر لذاته، وهذا كله باطل؛ أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، ومن حصل مراده فهو الإله، ومَن لم يحصل مراده فهو ليس بإله، ومَن كان كذلك، كان متناهي المقدور وهو ليس قادرًا بنفسه، وإنّما هو قادر بقدرة، والقادر بالقدرة لا يكون إلّا جسمًا، بينما خالق العالم لا يجوز أن يكون جسمًا[2].

وإذا كان هذا جملة هو دليل المعتزلة في إثبات وحدانيّته تعالى كما عبّر عنه القاضي عبد الجبار (ت 415هـ)، فإن الأشعرية قد استعانوا بالدليل نفسه ـ أي دليل التمانع ـ في إثبات وحدانيته، وإنْ تباينت أساليب عرضِه بينهم.

لكن وقبل عرض دليل التمانع، كما ورَدَ عند إمامهم الذي كان أوّل مَن اعتمده عندهم في إثبات وحدانيّته تعالى، لا مناص من تعقُّب معاني الواحد عند أحد أشهر أعلامهم، وهو القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني (ت 403هـ)، الذي رأى أنَّ صانع العالم واحد، ومعنى ذلك عنده أنه ليس معه إله سواه (نفي الشريك)، ولا مَن يستحق العبادة إلّا إياه. وأمّا القول بأنه أحد، فإنما يُراد به أنه لا شبيه له ولا نظير[3]. فهذه بحسب الباقلاني معاني الواحد الأحد. والملاحَظ أنّ أبا المعالي الجويني قد

---

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) م. ن.، ص 278.

(3) **الإنصاف**، ص 33 ـ 34.

استعاد لاحقًا هذه المعاني للواحد كما جاءت عند الباقلاني، مع إضافة معنى آخر عليها وهو عدم الانقسام، حيث رأى أنّ: «الواحد الحقيقي: هو الشيء الذي لا ينقسم»[1]. وقد تابعه في ذلك تلميذه أبو حامد الغزالي[2]، (450هـ ـ 505هـ) وعبد الكريم الشهرستاني[3] (479هـ ـ 548هـ) وغيرهم من متأخّري الأشعرية، فصار من معاني الواحد عندهم ـ بالإضافة إلى المعنيين اللذين يفيدان نفي الشريك والشبيه ـ القول بأنه الشيء الذي لا يجوز انقسامه[4]، ليعملوا بذلك على توزيع هذه المعاني الثلاث على الذات والصفات والأفعال، فيخصّوا الذات بمعنى، والصفات بمعنى ثاني، والأفعال بمعنى ثالث: فخصّوا الذات بعدم الانقسام، والصفات بعدم الشبيه، والأفعال بعدم الشريك. وهذا هو معنى قولهم: «الباري تعالى واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له»[5].

إلّا أنه ورغم هذا التعدُّد الدلالي لمفهوم الواحد، فإنّهم مقرّون جميعهم: معتزلة وأشاعرة وغيرهم، أنّ التوحيد هو اعتقاد الوحدانية التي تفيد نفي وجود الشريك لله وبطلان تعدُّد الآلهة، أعني إثبات كونه واحدًا مع نفي تقدير إلهَين.

---

(1) **لمع الأدلة**، ص 98. كذلك **الشامل**، ص 345 ـ 346. ويقول بعد هذا بقليل في سياق تحديده لمعاني الواحد: «فقد يطلق الواحد ويُراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده، كما قلناه. وقد يطلق والمراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتّحاد، فيُقال: فلان واحد عصره، والمُراد بذلك انفراده بصفات لا يُشارَك فيها. وقد يُطلق الواحد ويُراد أنه لا ملجأ وملاذ بسواه. وهذه المعاني الثلاثة تتحقّق في صفة الإله؛ فهو المتَّحد في ذاته المتقدِّس عن الانقسام والتجزيء، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضرّ والبلوى، ولا ملجأ سواه، ولا ملاذ في انتفاء النفع ورَوْم دفع الضرّ إلّا إياه. ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمَن حرم ركنًا من هذه الأركان الثلاثة». ص 347 وانظر كَذلك **الإرشاد**، ص 52.

(1) **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 49.

(1) **نهاية الإقدام**، ص 90.

(1) لأن المنقسم أو الانقسام خاصِّية المركب الذي يفترض وجود الأبعاض (الأجزاء) والأعراض التي لا تكون إلّا في الجسم الذي هو بالتعريف «المركب المؤلف من الجواهر [الفردة]» انظر **التعريفات** للجرجاني، ط 1، بيروت، دار عالم الكتب، 1987، ص 108. عبدالأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، ط 2، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، ص 371. كذلك الآمدي، **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، تح. حسن محمودالشافعي، ط 2، القاهرة، مكتبة وهبه، 1993، ص 110. **الإرشاد**، ص 17.

(1) **نهاية الإقدام**، ص 90.

وملخص دليل الأشاعرة في ذلك، كما صاغه إمامهم أبو الحسن الأشعري، أنّ صانع الأشياء لا يمكن أن يكون إلّا واحدًا، وهذا أمرٌ مقطوعٌ بصحّته لكون تقدير وجود إله ثاني مع الله محالًا، وذلك: «لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتّسق على إحكام. ولا بدّ أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما؛ لأنّ أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانًا وأراد الآخر أن يُميتَه لم يَخْلُ أن يتمّ مرادهما جميعًا أو لا يتمّ مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتمّ مرادهما جميعًا، لأنّه يستحيل أن يكون الجسم حيًّا ميتًا في حالٍ واحدة. وإنْ لم يتمّ مرادهما جميعًا وجَبَ عجزهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا. وإنْ تمّ مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز مَن لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون إلهًا ولا قديمًا فدلَّ ما قلناه على أنَّ صانع الأشياء واحد»[1].

كان هذا إذًا ـ وعلى طوله ـ دليل المتكلِّمة على إثبات الوحدانية لذاته تعالى، وهو دليل وإن تنوَّعت أساليب عرضه[2]، فإنه يرجع في نهاية التحليل إلى تقرير امتناع وجود إلهين، وذلك انطلاقا من تقدير جواز اختلافهما. وقد كان هذا التقدير أو الفرض الكلامي المعتَمَد في التدليل أحد الجوانب التي شدَّد نقده عليها أبو الوليد بن رشد في هذا الباب، وهذا ما سنتعرَّف عليه على التوّ قبل استجلاء الموقف الرشدي بهذا الصدد.

1 ـ طبيعة النقد الرشدي لدليل التمانع الكلامي

على طريقة نقده للمخالفين، يعرض أبو الوليد بن رشد هاهنا كذلك لدليل المتكلمين في إثبات وحدانية الله قبل أن يُقدِم على مناقشته ونقده فيقول: إنهم ذهبوا في إثبات وحدانيته إلى فرض أنه لو كان يوجد ثمّة إلهان أو أكثر، لَجَازَ أن يختلفا، وإذا اختلفا، صار الأمر لا يخرج عن ثلاثة أقسام أو تقديرات:

(1) كتاب **اللمع**، ص 20 ـ 21. رسالة **إلى أهل الثغر**، ص 89 ـ 90. وانظر كذلك الباقلاني، **التمهيد**، ص 45. **الإنصاف**، ص 33 ـ 34. **لمع الأدلة**، ص 98 ـ 99. **الشامل**، ص 352. **أصول الدين**، ص 85 ـ 86. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 48 ـ 52. **الأربعين في أصول الدين**، ج 1، ص 312 وما بعدها. **شرح العقائد النسفية**، ص 29 ـ 30. **المواقف**، ص 278 ـ 279. **طوالع الأنوار**، ص 174. الرازي، **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير**، ط 2، طبعة العامرة الشرفية، 1324هـ، ص 92.

(2) يمكن لمن يريد استقصاء النظر في تنوُّع أساليب عرض دليل التمانع بين المتكلِّمة الذي لا يتّسع المجال لبَسْط القول فيه هنا، الرجوع إلى أماكن عرضه بالمصادر المذكورة بالهامش أعلاه.

1 ـ إمّا أن يتمّ مُراد الإلهين معًا.

2 ـ وإمّا أن لا يتمّ مراد أي واحد منهما.

3 ـ وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر.

لكن محال أن لا يتمّ مُراد أي واحد منهما، لكون هذا الفرض يلزم عنه القول بأنّ العالم لا هو بالموجود ولا هو بالمعدوم، وهذا رفع للنقيضين ـ وإقرار بعجز الإلهين معًا ـ والحال أنّ العالم موجود، فثبت بهذا بطلان هذا الفرض أو التقدير. كما يستحيل أن يتمّ مرادهما معًا، لكون القول بهذا أيضًا يلزم عنه أن يكون العالم موجودًا ومعدومًا في الوقت نفسه، وهذا باطل لأنه جمع بين الضدّين، أي بين الوجود والعدم. وإذا كان القسمان الأوّلان باطلين، فلم يبْقَ إلّا القسم الأخير الذي مَفاده أن يتمّ مراد أحد الإلهين ويبطل مراد الآخر، ومَن بَطُلَ مُراده بطلت إرادته، ومَن بطلت إرادته كان عاجزًا قطعًا، والعاجز ليس بإله للنقص العارض له من جهة بطلان الإرادة[1]. وهذا الدليل الأخير كما يراه المتكلّمة، دليلًا شرعيًا مستنبطًا على طريقتهم الخاصة من الآية الكريمة القائلة إنه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2].

غير أنّ ابن رشد، وبعد أن يعرض لهذا الدليل الكلامي في جملته، يَعمَد إلى هدم مبناه ونقد أسسه لأسباب ثلاث: كونه: «ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية و[لا مجرى الأدلة] الشرعية»[3] أو البرهانية: فأمّا كونه ليس من جنس الأدلة البرهانية، فهذا يظهر للعارف بشروط القول البرهاني من أنه ليس دليلًا برهانيًا. وأمّا كونه ليس من جنس الأدلة الطبيعية، فلأنه ليس من الأدلة الحاصلة عند الإنسان بالطبع، أي مطبوعًا في فطر الناس ومغروزًا في طِباع البشر. وأمّا كونه ليس من جنس الأدلة الشرعية، فذلك بيِّنٌ من أن الجمهور يصعب عليهم فهمه، فبالأحرى أن يحصل عندهم الاقتناع به، لكونه من الطرق البعيدة العويصة لا الطرق القريبة البسيطة التي هي سمة الطرق الشرعية:

(1) **مناهج الأدلة**، ص 74.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) **مناهج الأدلة**، ص 74.

فوجه الضعف من جهة البرهان في هذا الدليل أنّ الإلهين: «كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسًا على المريدين في الشاهد؛ يجوز أن يتّفقا وهو أليَقُ بالآلهة من الخلاف»[1]. فلا ينبغي أن يفهم من الآية اختلافهما في الأفعال فحسب، وإنّما يتعيّن إدراك اتفاقهما كذلك، لكون الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل تمامًا كما تتعاون الأفعال المختلفة. وهذا هو مَكمَن الفرق بين فهم ابن رشد للآية وفهم المتكلِّمين لها[2].

لكن هذا لا يعني أنّ العالم موجود عن إلهين متفقين أو متعاونين ومتداولين على مفعول أو موجود واحد، لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان العالم اثنين، والحال أنه واحد، فلزم عن هذا أنه موجود عن فاعلٍ واحد، بدليل أنّ المفعول الواحد لا يوجد إلّا عن فاعل واحد، ولو كان يوجد الشيء الواحد عن فاعلين اثنين، لَلَزِمَ عنه ضرورة فساد المحل، كما سنرى عند حينه[3].

وأمّا وجه ضعفه من جهة الشرع، فبيِّن من قبل طبيعة المحال الذي أدّى إليه دليلهم. بعبارة أخرى، إنّ المحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية المستدلّ بها على وحدانيته؛ ذلك أنّ محال دليلهم، الذي زعموا أنه دليل الآية، هو أكثر من محال واحد، لكونهم قدروا العالم إمّا أن يكون موجودًا معدومًا في آن، وإمّا أن يكون لا موجودًا ولا معدومًا، وإمّا أن يكون الإله عاجزًا. وهذه التقديرات الثلاثة كلها محالات دائمة الاستحالة، بينما المحال الذي أفضى إليه دليل الآية والشرع ليس مستحيلًا على الدوام، بل الاستحالة فيه إنما هي في وقت مخصوص، وهي أنْ يوجد العالم فاسدًا في الوقت الذي هو فيه موجودًا. فكأنّ ابن رشد هنا يريد أن يؤكِّد أنه لو كان مع الله إله آخر، أي (لو كان فيهما آلهة إلّا الله) لكانَ العالم موجودًا وفاسدًا في آنٍ واحد، ثم استثنى أنه غيرُ فاسد ما دام العالم موجودًا، فلَزِمَ عن ذلك أنه لا يوجد هناك إلّا إله واحد[4].

ويرى ابن رشد أنَّ فساد دليل المتكلِّمين هذا آتٍ من كونهم اعتمدوا فيه على ما يُعرف عند أهل صناعة المنطق بالقياس الشرطي المنفصل الذي يُعرف عند

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) م. ن.، ص 75.

(3) انظر ص 75 من هذا البحث.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 76. وقارن هذا الدليل بما ورد في **القسطاس المستقيم** للغزالي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994، ص 18.

أهل الكلام بدليل السبر والتقسيم[1]، بينما الدليل الوارد في الآية إنما هو من جنس ما يُعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتَّصل. بعبارة أوضح، إنَّ خطأ المتكلِّمة آتٍ من تقسيمهم الدليل إلى ثلاثة أقسام، في حين أنَّ الآية المستدلّ بها من قبلهم خالية من وجود أي تقسيم يُذكر[2]. لهذا كله، كان دليلهم ذاك دليلًا لا يُعتدّ به في بيان وحدانية الله من جهة مخالفته لطريقَي العقل (البرهان) والشرع معًا، فضلًا عن طريق الفطرة والطبيعة.

2 ـ أدلة ابن رشد على إثبات وحدانية الله: من دليل الفعل الواحد إلى دليل المفعول الواحد

بعد هذا البيان الرشدي لتهافت الدليل الكلامي في إثبات وحدانية الله، يعود ابن رشد إلى بيان الطريق التي دعا الشرع من خلالها الناس إلى الإقرار بوحدانيته تعالى، فيرى أنّ الباري قد أقرَّها في ثلاث آيات: إحداها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3]، والثانية قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[4]، وأما الآية الثالثة، فهي قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[5].

فانطلاقًا من تفسيره لهذه الآيات الثلاث، يستدلّ ابن رشد على نفي الألوهية عمَّن سواه تعالى، فيقول: إنّ دلالة الآية الأولى دلالة مطبوعة في فطر الناس، فهي من جنس الموجودات الحاصلة عند الإنسان بالطبع، ولا يحتاج في تحصيلها إلى تجربة أو معارف مكتَسَبة. فمن البداهة أو ممّا هو معروف بنفسه أنّ المفعول الواحد لا يوجد إلّا عن فاعلٍ واحد، ولا يمكن أن يكون مفعول واحد عن فعل فاعلين اثنين أوأكثر. فإذا كانَ مثلًا للمدينة الواحدة حاكمان أو ملكان كلٌّ واحد

(1) حول طبيعة دليل السبر والتقسيم، انظر على سبيل المثال الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 12 ـ 13. **معيار العلم**، تح. علي بوملحم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الهلال، 1993، ص 87 ـ 88 ـ 130. ويسمي الغزالي هذا الدليل في المحكّ بـ «التعاند» انظر **محك النظر**، تح. رفيق العجم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994، ص 97 ـ 98.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 76.

(3) سورة الأنبياء، الآية 22.

(4) سورة الإسراء، الآية 42.

(5) سورة المؤمنون، الآية 91.

منهما يفعل فعل صاحبه نفسه، استحال وجودها عن تدبيرهما معًا للسبب الذي قلناه وهو أنه لا يمكن أن يكون عن فاعلَين من نوع واحد مفعول واحد، فيجب ضرورة إنْ فَعَلا معا أن تفسد المدينة، اللهم إلّا إذا كان أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلًا عن الفعل، والحال أنَّ التعطُّل مُنْتَفٍ في صفة الآلهة. لذلك صحَّ القول بأنه إن اجتمع فعلان من نوعٍ واحد على محل واحد فَسُدَ المحل ضرورة[1]. وهذا هو معنى الآية الأولى.

وأمّا قوله تعالى في الآية الثانية، فهو برهان على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد، بدليل أنه لو كان ثمة آلهة أو إله آخر قادرًا على إيجاد العالم وخلقه غير الله، لوَجَب أن يكون مستوي على العرش معه ـ ما دام الاستواء من صفات الأفعال كما سنرى في مكانه ـ فكان يوجد عندئذٍ موجودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة، وهذا مُحال، لأنه لا يمكن أن يجتمعا في النسبة إلى محل واحد، كما أنه لا يمكن أن يحِلّا معا في محل واحد. هذا إن افترضنا تجاوزًا قيامهما بالمحل، لأن نسبة الإله إلى العرش على خلاف هذه النسبة بدليل شرعي مؤدّاه أنَّ العرش يقوم به لا أنه هوالذي يقوم بالعرش[2].

وأمّا الآية الثالثة، فهي في معناها دليل على استحالة وجود آلهة مختلفة الأفعال، إذ لو كان هناك آلهة مختلفة في أفعالها لوجَدت عنها مفعولات كثيرة، واستحال أن يكون عنها عندئذٍ مفعول أو موجود واحد. ولمّا كان العالم واحدًا وَجَبَ أن يكون موجودًا عن إله واحد متقَن الأفعال[3]، لا عن آلهة كثيرة مختلفة الأفعال.

(1) مناهج الأدلة، ص 71.

(2) م. ن.، ص 72.

(3) في النسخة المحقَّقة من قبل محمود قاسم نجد في ص 156 العبارة الآتية: «وجب ألّا يكون موجودًا عن آلهة متفنِّنة الأفعال». وفي الطبعة التي أشرف على تحقيقها محمد عابد الجابري الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية نجد: «وجب ألّا يكون موجودًا عن آلهة كثيرة متفننة الأفعال». ص 124. بينما نجد في طبعة المكتبة المحمودية ص 71 ـ 72: «وجب أن لا يكون موجودًا عن آلهة متقنة الأفعال». أمّا في طبعة دار مكتبة التربية، ص 66 فنجد: «وجب أن يكون موجودًا عن آلهة متقنة الأفعال». وهذه الأخيرة هي العبارة التي أثبتناها لصحَّتها الظاهرة من سياق الكلام، ولكونها العبارة الواردة ـ بالإضافة إلى صفة الحكمة ـ في الاستدلال على كونه عالمًا عند المتكلمة. فهم ينطلقون من الفعل المُحكَم المتقَن للاستدلال على كون صانع العالم عالمًا. وقد وافقهم ابن رشد على ذلك كما سنرى ذلك في موضعه.

إنّ جماع هذه الأدلة الثلاثة تشكِّل طريقًا واحدًا - برأي ابن رشد - هي الطريق التي دعا الشرع من خلالها الناس إلى الإقرار بوجود الباري ونفي الألوهيّة عمّن سواه. ولعلَّ إثبات وجوده والإقرار به مع نفي الألوهية عن غيره، هما المعنيان اللذان تتضمَّنهما كلمة التوحيد التي ما النفي فيها إلّا معنى زائدًا على الإيجاب في كلمة «لا إله إلّا الله». وليس الإيجاب هاهنا غير الإثبات الذي تمَّ بيانه في الفصل المتقدّم.

3 - توحيد الربوبية مناط النقد التيمي للأدلة الرشدية والكلامية

انتهى ابن رشد، كما تقدَّم معنا، في سياق مناقشته ونقده لطرق المتكلمين على إثبات وحدانيته تعالى، إلى هدم مسلكهم المعتمد في التدليل على وحدانيته من خلال بيانه جهات فساد دليل التمانع إن على المستوى الطبيعي البرهاني، أو على المستوى الشرعي. غير أنَّ هذا النقد الرشدي ذاته لدليل التمانع الكلامي كان موضع اعتراض من قبل تقي الدين أحمد بن تيمية الذي رأى فيه، عكس رأي ابن رشد، أنه دليل يقوم على برهان عقلي صحيح، فضلًا عن أنه: «برهان تام على مقصودهم. وهو امتناع صدور العالم عن اثنين»[1]. معتبرًا أنّ الفساد لا يدخله من هذه الجهة، جهة ما أنه برهان عقلي، وإنما من جهة ما أنه ليس بطريق القرآن الذي دعا الشرع من خلاله إلى وحدانيته. وهذا يعني أن ابن تيمية يوافق المتكلِّمين على أنّ هذه الحجة حجّة صحيحة، ولكنه يعترض عليهم، متابِعًا في ذلك ابن رشد، من أن تكون هي طريقة القرآن[2]. فحجية المتكلِّمة على دليل التمانع بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3] حجية باطلة، لكن من جهة غير الجهة التي أبطلها ابن رشد، لأنّ الآية، برأي ابن تيمية، جاءت لتقرير توحيد الألوهية بما هي توحيد الله تعالى بأفعال العباد لا لتوحيد الربوبيّة بما هي توحيد الله تعالى بأفعاله هو، كالإقرار بكونه الخالق الرازق الموجِد المحيي المميت... إلخ. والمُراد بتوحيد الألوهية أو توحيد الله بأفعال العباد أن تكون أفعال العباد متوجِّهة إلى الله دون سواه، بحيث لا يُعبَد مع الله غيره، أو قلّ إن

(1) الدرء، ج 9، ص 354.

(2) ابن تيمية السلفي، ص 82.

(3) سورة الأنبياء، الآية 22.

جميع الأفعال التي تكوِّن العبادة لا يجوز التوجّه بها إلّا إلى الله وحده لا يُشركه فيها غيره، وفي هذا التوحيد يتحقق معنى «لا إله إلا الله»، أي لا معبود بحقٍّ إلّا الله[1].

انطلاقًا من هذا الفهم لمعنى توحيد الألوهية يرى ابن تيمية أنّ المتكلِّمة إنّما ورد عليهم الغلط من جهة خطأ فهمهم للمقصود بالتوحيد، حيث ظنّوا أنّ توحيد الربوبية الذي قرَّروه هو توحيد الألوهية، ولم يتفطَّنوا إلى التمييز بينهما. ومن ثم، فإنّ دليل التمانع يدل فحسب على توحيد الربوبية في صيغته القائلة إنه لو فرض أكثر من صانع لما وجدت المخلوقات التي يدلّ وجودها على أنَّ صانعها واحد، أمّا الآية، وعلى خلاف ذلك، فهي دالّة على توحيد الألوهية، أي دالّة على أنه لو وجد أكثر من إله يُعبد لحدَث الفساد. فالآية، إذًا، إنما هي: «بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى، لأنه لا صلاح للخلق إلّا بالمعبود المُراد لذاته، من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة»[2].

هكذا يقرِّر ابن تيمية أنَّ الآية إنما جاءت لتقرير توحيد الألوهية لا لتقرير توحيد الربوبية التي جعلها المتكلِّمة مقصَد الآية والدليل. ليجعل ابن تيمية، بعد ذلك، توحيد الألوهية متضمنًا لتوحيد الربوبية، لكن، في المقابل، لم يجعل توحيد الربوبية متضمنًا لتوحيد الألوهية.

وإذا كان ابن رشد قد عمَدَ بعد هدمه لدليل التمانع إلى بيان المسالك الشرعية والعقلية الأنسب لإثبات وحدانية الباري من خلال تفسيره لبعض الآيات، فإنّ ابن تيمية قد رأى في تفسير ابن رشد لقوله تعالى:﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[3] ـ في كونها دالّة على امتناع وجود مفعول واحد عن فاعلين أو أكثر من نوع واحد، وأنه إنْ اجتمع فعلان أو عدة من نوع واحد على محلٍّ واحد فسد المحل ضرورة ـ أنه تفسيرٌ يروم القول بمسلك: «ذكره هذا الفيلسوف [أي ابن رشد و] ذكره غير واحد من النظّار، [حيث] ذكروا أنه بتقدير الاتفاق يمتنع أن يكون مفعول أحدهما هو مفعول الآخر. والمفعول الواحد لا يكون مفعولًا لفاعلين»[4].

(1) **العقيدة السلفية**، ص 41.

(2) **منهاج السنة**، ج 3، ص 334 ـ 335.

(3) سورة الأنبياء، الآية 22.

(4) **الدرء**، ج 9، ص 368.

لكن إذا كان ابن تيمية قد حاول بهذا رفع تفرُّد ابن رشد بهذا المسلك، فإنَّ هذا لم يمنعه من الإقرار بصحة الدليل، بل واتّفاقه مع الرجل حين قال: «إنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلًا لفاعلين (...) ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولًا لعلّتين (...) وهذا ممّا لا يُنازع فيه أحد من العقلاء»[1].

بَيْدَ أنّ ابن تيمية هاهنا إنّما يميِّز بين جنسين من الأفعال: بين فعلٍ لمفعول يستقلّ به الفاعل وينفرد به جملة من غير أي شريك أو معاون، وبين فعلٍ لمفعول لا يجوز وجوده إلّا بوجود مشارِك أو معاون: فالفعل الأول فعلٌ إلهي لأنه هو الفاعل بإطلاق، ولا يوجد موجود يفعل الكلّ لوحده إلّا هو، ففعله لمفعوله إنّما ينفرد به ويستقلّ من غير احتياج منه إلى مشارك أو معاون. بينما الفعل الذي من جنس المخلوقات فإنّه يمتنع أن يستقلّ في فعله بمفعولٍ واحد أو معلول واحد، وإنما يحتاج فيه إلى وجود مشارِكٍ آخر على سبيل التعاون. وهكذا: «فليس في الوجود شيء واحد يستقلّ بفعل شيء إلّا الله وحده»[2]. لكن هذا لا يعني أن مفعول الفاعل الواحد نفسه، الذي هو من جنس المخلوقات، قد شاركه فيه غيره. بعبارة أخرى، أنه لا يمكن أن يكون مفعول هذا المخلوق هو مفعول ذلك المخلوق الآخر نفسه، أو يكون أحدهما شارك الآخر في فعل المفعول الواحد نفسه، بل بالقطع إنْ وُجِدَ مفعول واحد عن فاعل واحد امتنعت المشاركة، لأن: «الوحدة تناقض الشركة». فالمخلوقات إذا كان لا بدّ في وجودها من وجود الاشتراك، فذلك بمعنى أنّ أحد الشريكين لا يفعل فعل الفاعل الآخر نفسه، وإنما يفعل غيره لا ذاته: «ولهذا لم يكن في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء أصلًا»[3]. بمعنى أنه ليس في المخلوقات ما يستقلّ بمفعولٍ ينفرد به لوحده، بل لا بدّ له من مشارِكٍ معاون[4].

إنّ ضرورة اشتراط وجود المشارك من المخلوقات في المفعول، عند ابن تيمية، إنّما أراد به بيان، من جهة أولى، عجز كل مخلوق عن الاستقلال بمفعولٍ ما، لأنه لو كان مستقلًّا به من جميع الجهات، لكان ربًّا لذلك المفعول؛ ويبيِّن، من جهة

(1) م. ن.، ص 338.

(2) **الفتاوى**، ج 3، ص 112 ـ 113. كذلك ابن تيمية، **التدمرية**، طبعة مستقلة، تح. محمد بن عودة السعودي، ط 2، الرياض، مكتبة العبيكان، 1994، ص 211.

(3) **الدرء**، ج 9، ص 339.

(4) م. ن.، ص 338.

ثانية، أنه لا يمكن أن يكون شيء من المخلوقات ربًّا لشيء آخر من المخلوقات ربوبية مطلقة، لأن ربَّ الشيء من يربّه مطلقًا من جميع جهاته، وليس هذا إلّا لربِّ العالمين[1]. وهذا معناه أنه لا يمكن لأحد من المخلوقات أن يستقلّ أو ينفرد لوحده بمفعولٍ ولا معلول، لأنه ليس في المخلوقات ما هو ربٌّ لغيره أو يتنزّل منزلته، بل فعل كل مخلوق له فيه شريك. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ القضية التي قال بها الفلاسفة ـ وأخصَّهم الفارابي وابن سينا[2] ـ والقائلة:

إن «الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد»، إنما هي قضية كلِّية غير لازمة لجميع الفاعلين، فهي وإن كانت تصدق على الفاعل بما هو ربّ، فهي لا تصدُق على الفاعلِ بما هو مربوب. فخطأ الفلاسفة، عند ابن تيمية، أنهم قالوا الواحد لا يصدر عنه إلّا واحدًا، واستدلّوا على صدق هذه القضية بالآثار الطبيعية كالمسخن والمبرد ونحو ذلك، وهذا موطن الغلط، برأي ابن تيمية، لأنّ التسخين لا يكون إلّا بشيئين: أحدهما فاعل كالمسخن، والثاني قابل كالجسم القابل للسخونة. تمامًا مثل الشمس فإنّ شعاعها مشروط بالجسم القابل للشمس الذي ينعكس عليه الشعاع، وله موانع من السحاب والسقوف وغير ذلك[3]. ومن ثم، كان هذا الواحد، الذي قالوا به، مجرّد تقدير ذهني لا وجود له في الواقع الجزئي الخارجي، فلا يوجد واحد في الشاهد صدَرَ عنه شيء واحد. وما يعتقده الفلاسفة من صدور التبريد عن الماء، والتسخين عن النار، إنّما هو اعتقاد باطل، برأي ابن تيمية، ما دامت تلك الآثار لا تصدُر إلّا عن شيئين اثنين: فاعل وقابل. ويتابع ابن تيمية اعتراضه على الدليل موظفًا هذه المرّة التنوع الدلالي لمفهوم الفساد، مرجّحًا الدلالة اللغوية المتواترة والمتداولة لهذا المفهوم على الدلالة الصناعية له[4] ليقول: إنّ الفساد المذكور

---

(1) م. ن.، ص 341.

(2) أمّا ابن رشد فقد انتقد قبل ابن تيمية هذه القضية أو المبدأ كما سنرى مع شيء من التفصيل في ما بعد. انظر ص 312 وما بعدها من هذا البحث.

(3) **الفتاوى**، ج 3، ص 113. **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 5، ص 153. **التدمرية**، الطبعة المستقلة، ص 211 ـ 212.

(4) المقصود بالدلالة الصناعية لمفهوم الفساد هو انتقال الصورة من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة. وللمزيد من التفصيل في هذا السياق انظر كتاب **تلخيص الكون والفساد** لابن رشد وهو كتاب يأتي في تصنيف أجزاء العلم الطبيعي مباشرة بعد كتابَي **السماع الطبيعي** و**السماء والعالم**. يقول أستاذنا المرحوم جمال الدين العلوي: «يمثّل كتاب **الكون والفساد** الجزء الثالث من أجزاء **العلم الطبيعي** لأرسطو، كما يحتلّ تلخيص ابن رشد للكتاب الرتبة الثالثة في تلاخيصه الطبيعية». **المتن الرشدي**، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، دار تبقال، 1986، ص 76.

في الآية المستدلّ بها ليس المُراد به المعنى الوارد في نقد ابن رشد لمفهوم الاستحالة الكلامي عند إبطاله للاستحالة الدائمة وتقريره الاستحالة في وقت معين أو مخصوص، وهي القول بفساد العالم في وقت وجوده نفسه؛ ولا هو الفساد بالمعنى الدائم، كما ذهب إلى ذلك المتكلِّمة؛ ولا هو، في معناه، امتناع الوجود الذي يلزم عن تقدير تمانع الفاعلين، أي إذا أراد أحدهما شيئًا وأراد الآخر نقيضه؛ ولا هو أيضًا امتناع الفعل اللازم عن تقدير وجود المفعول الواحد عن فاعلين؛ فإنّ هذا كله إنّما يُفيد عدم الوجود، وعدم الوجود ليس هو المُراد من كلمة الفساد في الآية، بل الفساد المُراد به فيها (أي في الآية) إنما هو ضد الصلاح[1].

ويشرح ابن تيمية المقصود بالصلاح والمُراد به هاهنا فيقول بأنه الطاعة والخضوع والعبادة لله التي هي الغاية القصوى التي فيها صلاح العباد[2]. هكذا يرفض ابن تيمية المدلول الصناعي أو العقلي لمفهوم الفساد ـ بما هو انتقال للصورة من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، تمامًا مثل ما رفض من قبل المدلول العقلي لمفهوم الأفول كحركة[3] ـ كما استعمله ابن رشد[4]، ليوظّف، في مقابل ذلك، المدلول اللغوي لهذا اللفظ. بعبارة أخرى، إنّ ابن تيمية رفض توظيف الدلالة العلمية لمفهوم الفساد كما جرى تداولها في العلوم والصنائع النظرية الكلية والجزئية، ليقرّ بدلالتها في اللغة العادية والطبيعية.

ويعود سبب هذا الرفض ـ من أحد وجوهه ـ إلى رفض تقي الدين لعلوم الآخر ـ أعني اليونان ـ من منطق وفلسفة أولى وما إلى ذلك من علوم. بعبارة أخرى، إنّ رفض ابن تيمية لعلوم اليونان دعاه ليس فقط إلى رفض دلالة هذا المفهوم العلمية، بل إلى رفض الكثير من الدلالات العلمية للألفاظ والمفاهيم

(1) الدرء، ج 9، ص 371 ـ 372.

(2) م. ن.، ص 372 ـ 373.

(3) انظر الصفحة 61 وما بعدها من هذا البحث.

(4) إنّ ثمة مجموعة من الألفاظ التي نقلت من مجال تداولها واستعمالها اللغوي إلى مجال التداول والاستعمال العلمي، أي أنّها نقلت من مستوى استعمال اللغة الشيئية إلى مستوى التفسير العقلي أو التحليل العلمي. فلفظ العقل ولفظ الفساد والقوة والجسم والجوهر والهوية وما إلى ذلك، ألفاظ استعيرت من اللغة العادية ليتمّ توظيفها في الصنائع النظرية، فكان لاستعمال هذه الأخيرة لها دور أساسي في إكسابها مدلولات جديدة تختلف عن مدلولاتها في اللغة العادية.

المتداولة والمستعملة في هذه الصنائع؛ مفضِّلًا بذلك، الاستعمال اللغوي العادي عن الاستعمال الصناعي لها، فكان هذا العامل أيضًا أحد أسباب الاختلاف في الرأي والمواقف بين ابن رشد وابن تيمية، بل وأحد أسباب اختلاف مذهبيهما[1]. وذلك نظرًا إلى كون ابن تيمية في الوقت الذي يستعمل فيه اللفظ بمعناه اللغوي العادي الطبيعي والجمهوري، نجد ابن رشد، أحيانًا، يستعمله بالمعنى الخاص أو المدلول العلمي له، وإن كان هذا الأخير في مصنَّفه مناهج الأدلة يستعمل ـ هو الآخر ـ اللفظ في الأكثر بالمعنى العامي والجمهوري مثله في ذلك مثل الشيخ تقي الدين بن تيمية، وذلك لأسبابٍ سنقف عندها في موضعها.

هكذا، إذًا، نجد ابن تيمية يشدِّد في أعماله على وجوب استعمال وتوظيف الدلالة المتواترة البسيطة والجارية التداول بدلَ الدلالة العلمية الشديدة التعقيد النظري. لذلك أمكن القول إنَّ خطاب ابن تيمية ـ من المنظور الرشدي ـ خطابٌ أقرب إلى بساطة فكر العامّة والجمهور من الناس منه إلى تعقيدات الفكر العلمي والفلسفي الموقوف على الخاصة، وإنْ شئتَ قُلْ إنّ خطاب ابن تيمية خطاب جمهوري في معناه، على ما سيتبيَّن معنا لاحقًا في أكثر من موضع ومناسبة.

لكن ومع رفض ابن تيمية لكثير من دلالات ألفاظ الفلاسفة كلفظ الفساد والحدّ والقوة والجوهر والجسم والعقل والتأويل وما إلى ذلك ـ من ألفاظ سنقف على بعض منها لاحقًا ـ فإنّه لم يستطِعْ رفضَ عدد من دلالات الألفاظ الأخرى كلفظ الجنس والنوع والتواطؤ والاشتراك والتشكيك والسببيَّة ونظائر ذلك التي استعملها تقي الدين بالاستعمال الدلالي المنطقي والفلسفي نفسه لها. ولعلَّ هذه واحدة من المفارقات التيمية المترتبة عن التعامل الانتقائي مع دلالات ألفاظ المناطقة والفلاسفة عمومًا.

فهو يرفض ـ في دعاويه العامّة ـ القول المنطقي والقول الحكمي في كلِّيته على المستوى النظري، لكن ومع التصريح بهذا الرفض فإنه يوظِّف العديد من مقولات الجهاز المفاهيمي المنطقي والحكمي على المستوى العملي التطبيقي، سواء عند محاولة إبداء رأيه في هذه المسألة أو تلك، أو عند تحليله أو نقده للمخالفين من النظَّار أو للمناطقة والفلاسفة عمومًا.

(1) حول دور الدلالة في بناء المذاهب الفكرية، انظر محمد المصباحي، **دلالات وإشكالات**، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، عكاظ، 1988، ص 5 وما بعدها.

إنّ هذه المزاوجة التيمية بين الإنكار أو الرفض النظري وصعوبة الالتزام به على المستوى العملي التطبيقي ستلازم تقي الدين وتطبع عددًا من آرائه ومواقفه على ما سيتبيَّن معنا لاحقًا.

بعد هذه الإشارة الوجيزة ـ من مرجعية رشدية ـ للمنحى الجمهوري في خطاب الشيخ ابن تيمية، نعود الآن إلى ما كنّا بصدده لنقول: إنّ ابن تيمية وبعد تسجيله لذلك الاعتراض على دليل ابن رشد، عاد ليسجِّل اعتراضًا آخرًا على الدليل نفسه من خلال ما رأى فيه ـ بحسب رأيه ـ من سلبٍ لمفهوم العبادة، ليقول: إنه ليس في دليل ابن رشد هذا كفاية في إثبات الوحدانية، لأنّ إثبات امتناع وجود إلهين فعلهما واحد ـ الذي هو قصد الدليل ـ إنّما يدل فقط على نفي وجود الشريك في الربوبية التي تعني نفي أن يكون للعالم خالقان أو فاعلان، بينما المقصود هو إثبات توحيد الألوهية بما هي امتناع وجود إله أو موجود غير الله يستحقّ العبادة معه. وهذا الجنس من التوحيد هو ما يسميه ابن تيمية بالتوحيد العملي ـ القائم على عبادة الله وحده و ـ الذي يقرنه تقي الدين بتوحيد آخر هو التوحيد القولي القائم على إثبات أسماء الله وصفاته وأفعاله[1].

فتوحيد الربوبية، الناشىء عن إثبات كونه صانعًا أو فاعلًا، إنّما كان، برأي ابن تيمية، مشركو العرب يقرّون به من قبل. وفي اعتقاده، أنَّ ذلك وحده لا يُجدي في الإثبات، فيخطِّىء الفلاسفة والمتكلمين كلهم لكونهم راموا عنده تقرير الربوبية فقط، ظانِّين أنّ هذا هو غاية التوحيد[2]. بينما هذا وحده لا يكفي وإنما يلزم مع الإقرار بكون الله صانعًا وفاعلًا وجوب عبادته وحده وعدم الشِّرك به في العبادة، أي عدم الإقرار والاعتقاد بوجود معبود سواه. يقول ابن تيمية: «إن التوحيد الواجب أن نعبد الله وحده لا نُشرك به شيئًا فلا نجعل له ندًّا في ألوهيته ولا شريكًا ولا شفيعًا. فأمّا توحيد الربوبية وهو الإقرار بأنه خالق كل شيء فهذا [توحيد] قاله المشركون»[3]، حيث ظنّوا: «أن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلّا الله، حتى قد يجعلون معنى الإلهية

(1) انظر **نقض المنطق**، ص 124 ـ 177. **الفتاوى**، ج 1، ص 367 ـ 368. **العقيدة السلفية**، ص 41. وانظر كذلك محمد سعيد الكردي، **أثر القرآن على منهج التفكير عند ابن تيمية**، ط 1، بنغازي، ليبيا، دارالكتب الوطنية، 1986، ص 189 ـ 190.

(2) **الدرء**، ج 9، ص 345.

(3) **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 1، ص 34.

القدرة على الاختراع»[1]. لذلك كان قوله تعالى في الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]، لا يُراد بها امتناع تقدير وجود صانعَين أو خالقَين أو فاعلَين لمفعول واحد، وإنّما يُراد بها معنى آخر هو امتناع تقدير وجود معبود سوى الله.

فبُغية التوحيد، عند ابن تيمية، إذًا، ليس هو مجرد توحيد الربوبية بما هو تصديق بأنّ الله وحده خالق الأشياء وفاعلها، أو اعتقاد أنّ العالم له صانع واحد، فهذه ـ بحسب قوله ـ وإن كانت جزءًا من حقيقة التوحيد وواحدة من معانيه الثلاث ـ التي هي توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات[3] ـ فإنها ليست كافية لمعرفة حقيقة التوحيد، بل وقاصرة عن توحيد الألوهية. لذلك كان دليل ابن رشد هذا، ومعه دليل التمانع الكلامي، إنما يدخلان، عند ابن تيمية، في جنس طريق توحيد الربوبية ـ الذي أقرّه غير أهل ملّة الإسلام برأيه ـ لا في جنس طريق توحيد الألوهية بما هي إقرار بوحدانية المعبود. وإذا كان ابن تيمية يشدِّد على الطريقة الثانية: طريقة توحيد الألوهية، فذلك إنّما لكون الطريقة الأولى: طريقة توحيد الربوبية، تقوم على إثبات وحدانية الله انطلاقًا من معرفة كونه الصانع والخالق وحده. والمعرفة أو النظر العقلي مهما ارتفعت مستويات يقينه، برأي صاحب الفتاوى، فإنّه يظلّ غير كافٍ لكمال النفس، إذ لا مناص من تعضيده بالعبادة والعمل الصالح[4]. ذلك لأنّ النفس لا محيدَ لكمالها من قوة عمليّة تنضاف وتقترن

(1) **الفتاوى**، ج 3، ص 98. كذلك **التدمرية**، الطبعة المستقلة، ص 179 ـ 180.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) إن حقيقة التوحيد لا تلزم، بحسب ابن تيمية، إلّا عند اجتماع أركان ثلاثة: 1 ـ وحدة الخالق، فهو الخالق المبدع وحده. 2 ـ وحدانية المعبود، فلا يُعبد إلّا هو، ولا يُشرك العابد المعبود أبدًا. 3 ـ الوحدانية في الأسماء والصفات. انظر محمد أبو زهرة، **ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991، ص 217. العقيدة السلفية، ص 38 وما بعدها. كذلك: Henri laoust, *La profession de foi d'Ibn taymiyya*, tome2, bibliothéque d'etudes islamiques, éd Geuthner, 1986, p 49, marges 72 - 71.. إنّ هذا التصور التيمي لمفهوم التوحيد يختلف لا محالة عن التصور الكلامي الذي وقع في الغلط في مسمى «التوحيد» بحسب ابن تيمية، ذلك: «أن عامة المتكلمين الذين يقرّون التوحيد في كتب الكلام والنظر - غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث: وهو توحيد الأفعال وهو أنّ خالق العالم واحد، وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها». **الفتاوى**، ج 3، ص 98. **التدمرية**، الطبعة المستقلة، ص 179.

(4) يقول مونتكوميري: «ويخلص ابن تيمية إلى أنه من المستحيل الوصول إلى معرفة الله باعتماد الطرق العقلية سواء الفلسفية أوالكلامية». W. Montegomery watt, *Islamic Philosophy and Theology*, second édition, Edinburgh University Press, 1985, p 144.

بالقوة العقلية. فللنفس، برأيه، قوّتان: قوة علمية نظرية، وقوة إرادية عملية[1]، وكمال القوّتين إنّما يتمّ بمعرفة الله وعبادته المقرونة بالعمل الصالح. فالنفس تجمع بين التصديق أو العلم به وبين خشيته والخوف منه ورجائه والتوكّل عليه ومحبّته والعبودية له[2]. وهذا معناه أنّ العلم والمعرفة النظرية غير كافيين لكمال النفس[3]، وإنّما كمالها وتمامها مرهون باقتران العلم بالعمل الصالح والتصديق بالمحبّة والخوف والرجاء والتوكّل والعبادة، وغير ذلك ممّا هو من أصول الإيمان[4]. فلو كان الكمال يحصل بالعلم فحسب، لكان العلم بالله ومعرفته كافيَين دون ما حاجة إلى عبادة وعمل. وفي هذا نقد صريح لابن تيمية للفكرة القائلة: إنّ الإيمان هو معرفة الله فقط، وأنَّ العمل ليس ركنًا من الإيمان، وما تتضمّنه هذه الفكرة من إنكار صريح للدين[5].

وإذا كان هذا منتهى نقد ابن تيمية لتفسير ابن رشد للآية الأولى، فإنّ تفسير أبي الوليد للآية الثانية القائلة: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[6] ـ بكونها دليلًا على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد ـ تفسير مردود، برأي ابن تيمية. وذلك لكون هذه الآية، في اعتباره، لها تفسيرين فقط: أحدهما أن قوله: ﴿لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ المراد به التقرّب إليه بالعبادة، والثاني بالممانعة والمغالبة، كما جاء عند المتكلمة، والتفسير الأول هو الصحيح[7]. فلا سبيل إلى التقرُّب إليه إلّا بعبادته وطاعته المأمور بها. بينما تفسير أبي الوليد لقوله تعالى في الآية الثالثة: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 152 ـ 153. ج 2، ص 188.
(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 152. **الصون**، ص 247.
(3) يقول ابن تيمية: «فليس هذا [أي العلم بالبرهان] علمًا تكمل به النفس، إذ لم تعلم شيئًا من الموجودات، ولا صارت عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود، بل صارت عالمًا لأمور كلّية مقدرة لا نعلم بها شيئًا من العالم الموجود، وأي خيرٍ في هذا فضلًا عن أن يكون كمالًا». **الصون**، ص 237.
(4) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 135 ـ 153 ـ 154. **الصون**، ص 237 ـ 247 ـ 248. **التحفة العراقية في الأعمال القلبية**، ضمن **الفتاوى**، ج 10، ص 5 وما بعدها.
(5) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط 4، دار المعارف، 1978، ص 177. وانظر كذلك ص 289 من هذا البحث.
(6) سورة الإسراء، الآية 42.
(7) **الدرء**، ج 9، ص 350.

بَعۡضٍۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[1]، بكونها ردًّا من الله، في معناها، على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، فإنّ ابن تيمية يرى أنّ ابن رشد لمّا قرّر في دليل الآية الأولى امتناع أن يكون مفعول واحد عن فاعلين اثنين، وقرَّر في دليل الآية الثانية امتناع وجود إلهين فعلهما واحد، قرَّر في دليل الآية الثالثة امتناع آلهة تختلف أفعالهم. فاختلاف الأفعال يمنع أن يكون المفعول واحدًا، والحال أنَّ العالم واحد، فلزم عنه أن يكون فاعله واحدًا. ليخلص ابن تيمية إلى القول: إن تفسير ابن رشد لهذه الآية من جنس تفسيره للآيتين السابقتين[2]، وذلك من حيث أنه ينتهي إلى إثبات وجود فاعل واحد لمفعول واحد أو مفعول واحدٍ عن فاعل واحد.

وابن تيمية هاهنا إذا كان قد أقرَّ بصحَّة ما استدلّ به ابن رشد على وحدانية الله عقلًا، فإنه، من جهة أخرى، يرى أنّ ما استدل به الرجل لم يخرج عن تقرير طريق توحيد الربوبية التي جعلها غاية التوحيد، بينما غايته الحقيقية إنّما هي توحيد الألوهية. لذلك نجد ابن تيمية يعود إلى الآية الثالثة نفسها، التي استشهد بها ابن رشد، ليبيِّن أنها دليل على إثبات توحيد الألوهية ونفي وجود إله ثانٍ مع الله.

4 ـ البراهين التيمية على انفراد الله بالألوهية وامتناع وجود إله آخر معه

يقول ابن تيمية إن قوله تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[3] إنما يتضمَّن برهانين يقينيين لازمَين يدلّان على انفراد الله تعالى بالألوهية، وامتناع وجود إله ثانٍ معه. ويسوق ابن تيمية ـ في صياغات منطقية دقيقة تكشف عن إفادته من المنطق الأرسطي ـ هذين الدليلين أو البرهانين القائمين على مفهوم التلازم، بحيث إذا انتفى اللازم في البرهان الأول مثلًا ـ وهو ذهاب كلّ إله بما خلق ـ انتفى الملزوم، وهو ثبوت إله آخر مع الله. وبيان ذلك كما يأتي:

---

(1) سورة المؤمنون، الآية 91.

(2) الدرء، ج 9، ص 348 ـ 349.

(3) سورة المؤمنون، الآية 91.

فالبرهان الأول هو قوله: ﴿لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ﴾ مفاده أنه لو فرض وجود إله آخر مع الله، للزم أن يكون هذا الآخر أيضًا صانعًا للعالم، ولصار لهذا الأخير صانعان. والحال أنَّ هذا ممتنع، ووَجْه الامتناع فيه آتٍ من أنّ الصانعين إمّا أن يكون كل واحد منهما مستقلًّا بصنع المصنوع، أو أن يكونا متشاركَين ومتعاونَين عليه: فإنْ كان كلّ واحدٍ منهما مستقلًّا بصنع المصنوع، أي العالم، لزم أن يكون كلّ واحد منهما فعل جميع المصنوع، وهذا قول متناقض، لأنّ فعل أحدهما لكلِّ المصنوع أو بعضه يمنع استقلال الآخر وتفرّده به، فامتنع بذلك اجتماع مؤثِّرين تامَّين في أثر واحد، لأنّ ذلك جمَع بين النقيضين، فيكون المصنوع المعيّن وجد بهذا الفاعل وحده يناقض القول بكونه وجد بالآخر وحده[1].

وإذا كان الفاعلان متشاركين ومتعاونين معًا في فعل المفعول الواحد، كان ذلك ممتنعًا كذلك، لأنّ هذا التشارك إنْ جازَ وجوده في المخلوقات التي تتعاون على فعل المفعولات الواحدة، فإنه لا يجوز وجوده في الخالق، كما سبق وأن رأينا. هذا فضلًا عن أنّه لو قُدِّر وجود فاعلين متعاونين ومتشاركَين، لَكانَ الواحد منهما لا يفعل إلّا بإعانة الآخر، وإذا صحَّ هذا، صحَّ معه أنّ الفاعل الأول لا يكون معينًا للفاعل الثاني حتى يكون الفاعل الثاني مُعينًا للأول، ولا يكون الفاعل الثاني معينًا للأول حتى يكون الفاعل الأول معينًا للثاني؛ وإذا ثبت هذا، أعني توقّف إعانة كل فاعل على سبق إعانة الفاعل الآخر، ثبت معه أنّ الفاعل الأول لا يكون معينًا للفاعل الثاني، ولا الفاعل الثاني معينًا للفاعل الأول.

وأيضًا، إذا كان الفاعلان متشاركَين ومتعاونَين على المفعول الواحد، لكنّ فعل كلّ واحد منهما مستغنيًا عن فعل الآخر، وَجَبَ أن يذهب كلّ فاعلٍ بما فعل، أعني أن يذهب كلّ إله بما خلق، وبالتالي يستغني كلّ مفعول عن المفعول الآخر، ولا يعود في حاجة إلى الارتباط به بأيِّ شكلٍ من أشكال الارتباط.

---

(1) ويقول في موضع آخر: «فإذا كان أحدهما مستقلًّا به، لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده، فلو قدِّر أنّ الآخر كذلك، للَزِم أن يكون كل منهما فعله له وحده، وفعله له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه، فضلًا عن آخر مستقل، فيلزم الجمع بين النقيضين: إثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله، وإثبات تفرُّده به ونفي تفرده به، وهذا جمع بين النقيضين». الدرء، ج 9، ص 338.

بينما الأمر على العكس من ذلك تمامًا، إذ العالَم كلّه محكومٌ بنوع من الاتّصال والارتباط، وتعلّق بعض موجوداته ببعض، وهذا بيِّنٌ في المخلوقات التي يوجد أو يخلق بعضها من بعض، أي أنّها في عملية الخلق تحتاج إلى بعضها وتفتقر، والاحتياج أو الافتقار إلى الغير ارتباطٌ وتعلّق به. فكلّ شيء في العالم محتاج إلى شيء آخر، أي إلى غيره، إما من وجهٍ أو مِن وجوه. معنى هذا أنّ العالم كله فقير إلى غيره لِما فيه من الحاجة، ودليلٌ كذلك على أنّه ليس فيه فعل لفاعلَين اثنين، بل كلّه مفتقر إلى فاعل واحد.

هكذا يتبيَّن، إذًا، أنه يمتنعُ أن يكون للعالم فاعلان مستقلّان كلٌّ بمفعوله أو مصنوعه، لأنّ القول بهذا جَمْعٌ بين النقيضين؛ ويمتنع أن يكونا متعاونين متشاركين على مفعول واحد، لأنه لو كانا كذلك لكانا كالمخلوقات المتعاونة على المفعولات[1]؛ كما يمتنع أن يكون مفعولٌ كل واحد منهما مستغنيًا عن مفعول الآخر، للمُحالات التي ذكرنا. وإذا انتفت كلّ هذه اللوازم، ثبت الملزوم وهو انتفاء ثبوت إله مع الله.

هذه، إذًا، خلاصة البرهان التيمي الأول على امتناع أن يكون مع الله إله آخر. وأما البرهان الثاني وهو قوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ فمفاده أنه لو قُدِّر مع الله وجود إله آخر أو أكثر من إله، لَلَزِم علو بعضهم على بعض. وإذا لزم هذا، لزم معه امتناع أن يكونا متساويين في القدرة، لأنه لو كانا متساويين ومتكافئين في القدرة، لكان كلٌّ واحد منهما قادرًا على فعل مفعول متميِّز عن مفعول الآخر، وهذا باطل، ووجه بطلانه أن المتساويين أوالمتكافئين في القدرة لا يفعلان شيئًا لا حال اتفاقهما ولا حال اختلافهما، أعني سواء كان الاتّفاق هو اللازم لهما، أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاز وجود الاتفاق والاختلاف معًا بينهما. وتفصيل هذا الامتناع كما يلي: فلو قدر أنّ الاتفاق لازم لهما، كان الواحد منهما لا يفعل حتى يفعل الآخر، أي يتقدّم بالفعل، بينما تقدُّم أحدهما ليس أَوْلى من تقدُّم الآخر لتساويهما في القدرة والإرادة، فلزم، تبعًا لذلك، أن لا يفعل أي واحد منهما.

وإذا قُدِّر أنّ إرادة هذا وفعله مساوقٌ ومقارن لإرادة الآخر وفعله، كان الواحد منهما لا يمكنه أن يريد ويفعل إلّا مع الآخر، فتكون إرادة هذا وفعله مشروطًا بإرادة

(1) منهاج السنة، ج 2، ص 176 ـ 177 .181 ـ 182. ج 3، ص 315 ـ 317. وأيضًا الدرء، ج 9، ص 338.

الآخر وفعله، فمن دون اجتماعهما معًا يكون الواحد منهما عاجزًا عن الإرادة والفعل. وإذا لزم الإلهان ذلك، كان كلُّ واحد منهما عاجزًا عن الفعل بمفرده، أي عند الانفراد، وامتنع كذلك أن يصيرا قادرين معًا عند الاجتماع.

ولو كان الاختلاف لازمًا لهما، امتنع مع تساويهما في القدرة والفعل أن يفعلا شيئًا، لأن هذا الفاعل سيمنع ذلك الفاعل عن الفعل، وذاك الفاعل سيمنع هذا عن الفعل نفسه، لتكافؤ القدرتين، فلا يفعلان شيئًا بالمرّة.

وأمّا إذا قُدِّر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما، كان تخصيص الاتفاق دون الاختلاف، أو تخصيص الاختلاف دون الاتفاق، محتاجًا إلى مرجح، أي من يرجِّح أحد الأمرين على الآخر. غير أنه لا وجود لمرجِّح إلّا هُما، وإذا كان الأمر كذلك، كان ترجيح أحد الأمرين دون الآخر مُحالًا؛ وكان كذلك ترجيح أحدهما مع الآخر، أي ترجيح الاتّفاق مع الاختلاف، أو ترجيح الاختلاف مع الاتّفاق، إنما هو اتفاق يحتاج تخصيصه إلى مرجّح آخر، فيلزم عن هذا أيضا التسلسل في العلل، وهذا ممتنع[1].

هكذا يظهر أنه لو قَدِرَ إلهان متكافئان في القدرة لا يفعلان شيئًا لا عند حالة اتفاقهما، ولا عند حالة اختلافهما، فلا بدّ عندئذٍ أن يكون أحدهما أقدَر من الآخر، والأقدَر عالٍ على مَن كان دونه في القدرة. وإذا كان الأمر كذلك، وكان ثمة إلهان أو أكثر، لزم علو بعضهم على بعض بالضرورة، ولو علا بعضهم على بعض كان المستقلّ بالفعل هو العالي والإله وحده[2].

وبالجملة، فالبرهان إذًا: «بذهاب كلّ إله بما خلق، وعلوّ بعضهم على بعض برهانٌ قاضٍ بأنه ليس مع الله إله»[3].

* * *

من خلال ما سبق نخلص إلى القول: إن ابن تيمية في تدليله على وحدانية الله يورد دليلين أو برهانين على ذلك استمدهما من مدلول قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ

(1) منهاج السنة، ج 3، ص 318 ـ 319.

(2) م. ن.، ص 323 ـ 324. كذلك الدرء، ج 9، ص 361.

(3) الدرء، ج 9، ص 359.

ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[1]. والملاحَظ أنّ هذه الآية هي الآية نفسها التي استخدمها ابن رشد في أحد استدلالاته على وحدانية الله.

وابن تيمية إنْ كان قد آخذ ابن رشد على أنّه فسّر هذه الآية بما يثبت توحيد الربوبيّة، التي هي عنده إثبات للصانع الفاعل، لا توحيد الألوهية، التي هي برأيه إثباتٌ وإقرارٌ بوحدانية المعبود، فإنَّ هذا التمييز الذي يقيمه ابن تيمية بين الإله والربّ إنما هو تمييز بين لازمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر، إذ لا يصحّ أن يكون الربّ الخالق الفاعل منفصلًا ومتميِّزًا عن الإله المعبود، فالخالق الفاعل هو المعبود، والمعبود هو الخالق الفاعل الذي لا يستحقّ غيره العبادة. فتوحيد الألوهية وتوحيد الربوبيّة أمران متلازمان وليسا بمتمايزين أو منفصلين، فالإقرار بأحدهما إقرارٌ بالآخر، والشّرك بأحدهما شرك بالآخر. لذلك كان مَن يعتقد أنه لا ربّ ولا خالق إلّا الله، كان يعتقد لزومًا، في الوقت ذاته، أنه لا يجوز أن يستحقّ العبادة إلّا هو؛ ومَن كان يعتقد أنه لا يجوز أن يستحق العبادة إلّا الله، يقطع أنه لا رب إلّا هو؛ ومَن أشرَكَ مع الله غيره في العبادة، كان لا محالة قائلًا بربوبية هذا الغير. فإنَّ ما لا تعتقد له ربوبية استحالَ أن يتَّخذ معبودًا[2].

إنّ هذا التلازم بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية تلازمٌ شرعيّ وَرَدَ في أكثر من آية، فقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ قولٌ دالٌّ على هذا التلازم؛ إذ لم يقل الله في الآية «أرباب» لتلازم الربوبية والألوهية نفيًا وإثباتًا. بمعنى أنّ القول والإقرار بأحدهما قولٌ وإقرارٌ بالآخر، ونفي أحدهما، في اعتقاد مَن اعتقد بالنفي، نفيٌ للآخر، بل إن البرهنة والاستدلال على أحدهما هو برهان واستدلال على الآخر[3]. فهذه الآية وغيرها من الآيات[4] مبطلَة للقول بأنّ الرُّسل إنّما جاؤوا بتوحيد العبادة ولم يجيئوا بتوحيد الربوبية بدعوى أن الناس كانوا مقرِّين به من قبل وفي غنى عن بيانه.

(1) سورة المؤمنون، الآية 91.

(2) البيهقي، **الأسماء والصفات**، تعليق محمد زاهد الكوثري، مطبعة السعادة، د. ت، ص 87.

(3) **الأسماء والصفات**، ص 92.

(4) انظرها على كثرتها في المرجع نفسه، ص 87 وما بعدها.

إنّ هذا القول وما قال به ابن تيمية في تمييزه بين الربوبية والألوهية، أقوال لا وجود فيها لنصٍّ صريح، ولا لحديث نبوي شريف، ولا قال بها أحدٌ من السلف فأحرى إجماعهم عليها. وأما ما أوردناه من أدلّة عقلية ونقلية فهي دالّة على وجود تلازمٍ لا ينفكّ بين الألوهية والربوبية، وبهذا التلازم الشرعي استعملهما ابن رشد، إذ نجِده يتحدّث عن الربوبية بمعنى ملازم للألوهية بما هي عبادة المعبود الواحد وما تقوم عليه العبادة من طاعة وخضوع وإيمان. فهو يقول: «ولهذا قد يجب على مَن كان وكده طاعة الله[1] في الإيمان به وامتثال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطريق [أي طريق العناية والاختراع] حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية»[2]، ويستعمل الألوهية في مناسبة أخرى بمعنى ملازم للربوبية فيقول و: «أمّا نفي الألوهية عمّن سواه فإنّ طريق الشرع في ذلك الطريق التي نصَّ عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات: إحداها قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3]، والثانية قوله تعالى﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[4] والثالثة قوله تعالى﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[5].

ونحن لا ندري، بعد هذا كله، لماذا حمل الشيخ ابن تيمية على ابن رشد القول بأنه قد فسّر هذه الآية بما يفيد إثبات الربوبية، مع أنَّ كلام ابن رشد هاهنا يفيد أنّ الآيات إنما هي دليل على إثبات ألوهيته ونفيها عمّن سواه، بل إنّ أبا الوليد، كما هو واضح، يتكلّم في التوحيدين معًا، أعني توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية باعتبارهما متلازمين التلازم الذي جاءا به في الشرع، لكن هذا لا يعني أنّ كلام ابن

(1) والطاعة خضوع، فطاعة الله خضوع له وامتثال لما جاءت به رسله، وشرط الخضوع والامتثال سبق الإيمان بالخاضع له، وهوالله تعالى. ولا يمكن أن تكون الطاعة والخضوع ـ التي هي إحدى أركان العبادة ـ إلّا للمعبود بما هو ربٌّ خالقٌ لكلّ شيء. ولا يختلف ابن تيمية مع ابن رشد في كون هذه الأركان إحدى أهم وسائل التقرب من الله.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 68.

(3) سورة الأنبياء، الآية 22.

(4) سورة المؤمنون، الآية 91.

(5) سورة الإسراء، الآية 42. انظر **مناهج الأدلة**، ص 71. وانظر كذلك في ص 76 تأكيده على الطرق الشرعية في الإقرار بوجود الباري ونفي الألوهية عمن سواه.

تيمية هاهنا كلام مبتدع، لأنه ليس كل اجتهاد بدعة، لكنه يبقى مع ذلك أنه كلام يقيم تمييزًا غير مسبوق بين الألوهية والربوبية، ويقرُّ أن بين التوحيدين اختلافًا لم نَرَ للسلف به من عهد.

لكن إذا كان معنى التوحيد عند ابن تيمية ـ كما مرَّ معنا ـ لا يستقيم فهمه على الوجه الأكمل إلّا إذا توافَرَت أركانه الثلاثة التي هي وحدانية الخالق المبدع ووحدانية المعبود ووحدانية الأسماء والصفات ـ في علاقتها بالذات ـ وكنّا قد أتينا على بسط الركنين الأولين وموقف ابن تيمية من كل ركن منهما مع ردوده على المواقف المخالفة لتصوّره، فما هو موقفه من وحدانية الذات؟ أي هل ذهب مذهب الصفاتية التي أثبتت لذات الله صفات زائدة عليها أم ذهَبَ مذهب النفاة ممّن نفوا عن ذاته وجود بعض الصفات أم أنه اتخذ لنفسه مسلكًا آخرًا مخالفًا للمذهبين معًا؟ وإذا كان للرجل موقف خاصٌّ أو مميّز عن هذه، فما هي حجيته في ذلك؟ وهل كان له بالتالي موقفٌ نقديّ معين من تصور ابن رشد لعلاقة الذات بالصفات أم أن ابن تيمية لم يخرج في تصوره لهذه العلاقة عن الإطار العام لتصور ابن رشد لها؟.

هذا ما سنعمل على بيانه واستيفاء القول فيه في الفصل الأول من الباب الموالي، وهو الباب الذي سنفرده لمسألة الصفات والتنزيه.

الباب الثاني

في اختلاف جهات النظر إلى مسألتي الصفات والتنزيه بين مذهب دعوة الوقوف على دلالة ظواهر النصوص ومذهب دعوة الترقي منها إلى الدلالة العقلية

الفصل الأول

الصفات الإلهيّة حقل التنازع الدلالي بين النظّار والحكماء

مقدمة

لئن اختلف المتكلِّمة حول تقرير معرفة حقيقة ذاته تعالى[1]، فإنّ هذه الذات تبقى، برأي الفلاسفة وأكثر المتكلِّمة، غير متحصِّلة بطريق التشبيه[2]، ولا هي متصوّرة بالعقل[3]، أو مستفادة بطريق الحدّ.

(1) حول هذا الاختلاف انظر على سبيل المثال الرازي، **المباحث المشرقية**، تح. محمد المعتصم بالله البغدادي، ج 2، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1990، حاشية الصفحة 521 ـ 522. **نهاية الإقدام**، ص 109.

(2) يقول الرازي: «وهذا الطريق [أي التشبيه] لا يوصل إلى كُنْه الحقيقة لأنّ المختلفين وإنْ اشتركا في بعض الوجوه فليس القدَر المشترك هو تمام حقيقة كلّ واحد منهما وإلّا لَمَا كانا مختلفين فظهر أنّ التشبيه لا يفيد معرفة المشبّه إلّا من بعض الوجوه وهو جهة عمومه». م. ن.، ص 523.

(3) **طوالع الأنوار**، ص 166. **تهافت التهافت**، ص 255 ـ 256. 344 ـ 345. 514. إن تأكيد ابن رشد في **تهافت التهافت** على القول بأنه: «إن لم يكن في العقل إمكان للوقوف على واحد من المتقابلات فليرجع إلى السماع ولا تُعدّ هذه المسئلة من العقليات» (ص 96) وقوله: «إن للعقول حدًّا تقف عنده» (ص 344) و: «أنّ كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع (...) [و] أنّ كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي» (ص 255) وغير هذه من الأقوال جعلت بعض الدارسين لابن رشد مثل مهرون (Mehren) سنة 1889، وآسين بلاسيوس (Asin Palacios) سنة 1904، وهرطون (Herten) سنة 1913، والأب ألونسو سنة 1947، يقطعون بكون ابن رشد كان رجل إيمان مناوئ للعقل، لكونه يجعل هذا الأخير تابعًا للإيمان والفلسفة تابعة للشريعة، مخالفين بذلك أطروحة رينان القائلة بأنّ ابن رشد كان رجلًا عقلانيًا دون منازع (Un parfait rationaliste) وأنه كان: «يتفلسف طليقًا من غير أن يحاول صدم علم الكلام ومن غيرأن يكلِّف نفسه اجتناب هذا الصدام» (**ابن رشد والرشدية**، تر. عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1958، ص 173 ـ 174). وهكذا، فمن قصر نظره من الدارسين على المؤلفات الخصومية أو الحجاجية لابن رشد وهي **فصل المقال، مناهج الأدلة وتهافت التهافت**، قال إن ابن رشد رجل إيمان مضادّ ومناوئ للعقل أو أنه رجل تقليدي محافظ أو أنه رجل سلفيّ أصولي، أو غير ذلك من الأوصاف. وأما من قصر نظره على مؤلفاته الموضوعة في شروحه على أرسطو، فقد جعل =

بعبارة أخرى، أن الذات لمّا كانت بسيطة وكان قوامها بذاتها لا بشيء آخر خارج عنها، استحالت معرفة حقيقتها بالحدّ. لكون الحد يكون من جنس وفصل، ولو كان المحدود هاهنا قابلًا للحدّ، لكان يندرج تحت جنس من الأجناس، ولكان أيضًا مركَّبًا من جنس وفصل هما قوام ماهيته، ولامتنع أن يكون قائمًا بذاته، بل بماهية بها قوامه، ولصار متعددًا ومتكثِّرًا من جهة تعدُّد وكثرة أجزاء حدِّه وماهيته. وهذا كله محال لمخالفته مبدأ التوحيد المطلب الأقصى لعلم الكلام والفلسفة بوجه ما[1]. كما امتنع تعريف ذاته بالرسم ـ الذي لا يفيد الحقيقة[2] لكون هذا الجنس من

= منه رجلًا عقلانيًا متنورًا حداثيًا بامتياز. ولعلّ الخلاف الكبير بين أطروحة بلاسيوس ومهرون من جهة وأطروحة رينان من جهة أخرى ما كان وراء السؤال الوجيه الذي طرحه جوتيي (Gauthier) حينما تساءل في كتابه **نظرية ابن رشد** (*Théorie d'ibn rochd*) الذي ظهر له سنة 1909 السؤال الآتي: بالنسبة إلى مَن كان ابن رشد عقلانيًا وبالنسبة إلى مَن لم يكن كذلك؟ محاولًا في هذا الكتاب وفي مقدمته للطبعة الثانية من ترجمته لكتاب **فصل المقال** الصادر سنة 1942 إيجاد مخرج وصيغة توافقية بين الأطروحتين السالفتين. فيذهب إلى أنّ ابن رشد كان بالفعل عقلانيًا في خطابه الحكمي الموجّه إلى الفلاسفة وأهل البرهان، بينما في خطابه الموجه إلى العامة من أهل الخطابة فقد كان رجل إيمان بعيد عن العقل إن لم نقل مضادًا له (antirationaliste) Voir théorie d'ibn rochd sur les rapports de la religion et la philosophie, vrin , paris, 1909, p 180 وهذا برأينا كلام مستوحى من منطوق كلام ابن رشد حينما نسمعه يقول: إنّ الحكمة إنما هي: «خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق. ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلّا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني [وهي كتب الشروح]» (**تهافت التهافت**، ص 357). وأمّا الجمهور: «فالصواب أن لا يصرح [لهم] بالحكمة» (**مناهج الأدلة**، ص 101). وفي صيغة أخرى له يقول: «فالتأويلات [الحكمية] ليس ينبغي أن يصرَّح بها للجمهور ولا أن تثبَّت في الكتب الخطابية أو الجدلية ـ أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الصنفين» (**الفصل**، ص 52 ـ 53). ولسيت هذه الكتب غير الكتب الحجاجية الثلاثة التي وإن وُضِعَت للدفاع عن الفلسفة ضدّ أهل الكلام، فهي موجّهة لغير أهل الحكمة ممّن رأى ابن رشد وجوب صرف القول الحكمي البرهاني عنهم. وإن تضمَّن بعضها موقفه من بعض المسائل التي فحصها بفحص برهاني كما في **التهافت** مثلًا الذي مع أنّه كتاب غير برهاني فإنه يتضمّن بعض الأقوال البرهانية وإنْ على قلّتها على حدِّ تصريح ابن رشد ذاته حين أكّد على ذلك بالقول إن: «ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فإن الأقاويل البرهانية قليلة جدًا». (**تهاف التهافت**، ص 334).

(1) انظر على سبيل الاستئناس ابن سينا، **الشفاء**: **كتاب الإلهيات**، تح. الأب قنواتي وسعيد زيدان، قم، إيران، مكتبة آيات الله، 1404 هـ، ص 345 ـ 354. **تهافت التهافت**، ص 374 ـ 376. الفارابي، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، تح. فوزي متري نجار، ط 2، بيروت، لبنان، دارالمشرق، 1993، ص 44. **آراء أهل المدينة الفاضلة**، علي بو ملحم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الهلال، 1995، ص 33.

(2) **طوالع الأنوار**، ص 167.

التعريف إنما يكون بالعرض الذاتي الخاص وهو ما يكون ملازِمًا للشيء، أي لا ينفصل عنه، لكن لا يدخل في حقيقة ماهيته كالفطوسة للأنف والضحك للإنسان.

ولمّا كانت ذات الله غير متحصِّلة بطريق التشبيه لامتناع وجود النّد والنظير أو المثل لها، ولا هي متصوّرة بالعقل أو قابلة للتحديد لانتفاء التركيب فيها من الجنس والفصل، وكان الرسم لا يفيد الحقيقة وإنّما يفيد معرفة الشيء بالعرض المحال وجوده فيه تعالى، كانت معرفة ذاته تتمّ من جهة صفاته[1] التي إنما المعرفة بها تكون من جهة الصفات الموجودة في الإنسان. يقول الغزالي في هذا المقام ما نصه: «إنه لمّا كان تعالى وتقدَّس موجودًا قائمًا بنفسه حيًّا سميعًا بصيرًا عالمًا قادرًا متكلمًا فالإنسان كذلك، ولو لم يكن الإنسان بهذه الأوصاف موصوفًا لم يَعرف الله تعالى، ولذلك قال ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، فإنّ كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه مثالًا يعسر عليه التصديق به والإقرار»[2].

بيْدَ أنّ ما تجب الإشارة إليه هاهنا أنّ الصفات الإلهية أجناس على ما خلصت إليه المتكلِّمة التي نعثر لديها على وجود تصنيف أو تقسيمات لها على الشكل الآتي:

1 ـ صفات المعاني التي عرفتها بأنها الصفات القائمة بالموصوف والزائدة على ذاته، أو هي: «كل وصف دلَّ الوصف بها على معنى زائد على الذات»[3]. وتسمى أيضًا بالصفات الوجودية أو الثبوتية، لكونها تثبت لله معاني الكمال لذاته كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

2 ـ الصفات الذاتية أو النفسية: وعرفوها بأنها «كلّ صفة دلّ الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه»[4] كالوجود مثلًا.

(1) م. ن.، ص 166 ـ 167. الغزالي، **روضة الطالبين وعمدة السالكين**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994. ص 49. كذلك **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، د. ت، ص 32 وما بعدها.

(2) الغزالي، **المضنون به على غير أهله**، ط 1، بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، 1994، ص 93. ويقول ابن رشد: «ولذلك لم يقتصرالشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه بوجودها في الإنسان كما قال سبحانه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئًا، بل واضطرّ إلى تفهيم معانٍ في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانية». **تهافت التهافت**، ص 356 ـ 357.

(3) **الشامل**، ص 308.

(4) م. ن.، ص. ن.

3 ـ الصفات السلبية: وهي الصفات التي تتضمن عند وصفه بها سلب ما يستحيل على الذات الإلهية وتنفي عنها ما لا يليق بها كالقِدم، الوحدانية والبقاء: فمعنى القدم أنه لا أوّل له، ومعنى الوحدانية أنه لا شريك أو ندّ له، ومعنى البقاء أنه لا آخرَ له، وهكذا.

4 ـ الصفات الفعلية أو صفات الفعل كالخالق الرازق المحسن... إلخ.

5 ـ الصفات الخبرية أو السمعية كالوجه واليد والإصبع والساق وأمثال ذلك.

وقد نجد تصنيفًا آخر للصفات بحيث يدرج الصفات الثبوتية والسلبية والخبرية تحت جنس الصفات الذاتيّة، ثم يجعل هذه في مقابل الصفات الفعلية، فتصير الصفات، بهذا الاعتبار، قسمين هما: الذاتية والفعلية، أو صفات الذات وصفات الفعل.

ـ ويُراد بالصفات الذاتية تلك الصفات التي يكفي في ثبوت الاتّصاف بها ثبوت الذات.

ـ ويُراد بالصفات الفعلية تلك الصفات التي لا يكفي في ثبوت الاتّصاف بها ثبوت الذات، بل لا بدّ مع ذلك من فرض أمرٍ خارج عن الذات[1].

وإذا كان علماء الكلام قد أقرّوا على وجه الإجماع بلزوم إثبات وجود الله ووجوب التوحيد الكلي لذاته، فإنهم اختلفوا في أمر الصفات وعلاقتها بالذات. وكان منطلق اختلافهم هو السؤال حول معنى اتصاف الذات بالصفة، أي هل هناك شيئان: ذات وصفة أم ليس ثمة إلّا شيء واحد؟ وإن قدر أنهما شيء واحد، فما هي طبيعة هذه الوحدة؟ وإذا كانت الذات بسيطة وواحدة، فما معنى أن يُقال إنّ الذات موصوفة بالصفات؟.

توزّعت أقوال المتكلمة، أول الأمر، في سياق الجواب عن هذه الأسئلة، إلى آراء ومواقف، ونحن هاهنا لن نعرِض لموقف كل فرقة من الفرق الكلامية لمجانبة

(1) **خلاصة علم الكلام**، ص 78. وقد صيغت هذه التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل بصيغ مختلفة منها «موقف الله اتجاه نفسه وموقفه اتجاه الخلق». وتجدر الإشارة أنّ التفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال التي قرّرها جهم بن صفوان موجودة في أساس المذاهب الكلامية على اختلافها. انظر **شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية**، ج 2، ص 49.

هذا المقصد لبحثنا، وحسبنا أن نقف إجمالًا في هذا الموضع على ما انتهت إليه أشهرها، أعني المعتزلة والأشاعرة، وذلك نظرًا إلى كون محاولة استيعاب النقد الرشدي، في رأينا، لمختلف تصوّرات وآراء المتكلمة حول مسألة الصفات، وردود ابن تيمية عليه (أي على ابن رشد)، يمر بالضرورة عبر بناء تصوّر ولو أوّلي عن أهمّ جوانب الخلاف الكلاميّ بين الفرقتين.

1 ـ الصفات الإلهية بين النفي المعتزلي والإثبات الأشعري

قبل بيان أهم جوانب الخلاف الكلامي حول مسألة الصفات في جملتها من خلال استجلاء مواقف فرقتَي المعتزلة والأشاعرة، لابأس أن نوطأ ذلك ببيان أساس هذا الخلاف بين الفرقتين، وإن على وجه الإجمال، وهو خلاف يمكن أن نرجع بمنطلقه الإشكالي إلى التحديد الدلالي لمعنى الصفة[1]. ذلك أنّ المعتزلة رأوا أنَّ معنى الصفة هي وصف الواصف، وأمّا الاسم فهو مجرد التسمية[2]. معنى هذا، أنّ الصفة مجرَّد قول نطلقه للدلالة على الموصوف، أو قل إنّها مجرّد إطلاق مجازي ليس لها أي معنى حقيقي أو وجود فعلي في الخارج[3].

وانطلاقًا من فهمهم لمعنى الصفة على هذا الوجه، كان رأيهم في نفي وجود صفات حقيقية قديمة قدم الله.

أمّا الأشاعرة فيوضح الباقلاني رأيهم بالقول: إنّ معنى الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له، ويُكسِبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة[4]. ومعنى هذا، أنّ للصفة وجودٌ ثابت فعلي وحقيقي لا مجازي، وهي قد

(1) نريد من هذا بيان كيف كان للتنوع والاختلاف الدلالي أثره الواضح في تشكُّل المواقف والخلافات الكلامية. وللتوسّع في هذا المجال انظر عبد المجيد الصغير، «ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي، ضمن المناظرة» (مجلة) العدد الأول، 1989، ص 7 ـ 9. **دلالات وإشكالات**، ص 5 وما بعدها، كذلك **الخطاب الأشعري**، ص 108 ـ 109. وانظر ص 81 من هذا البحث.

(2) يقول الإسفرايني: «إن الصفة عندهم [أي المعتزلة] هو وصف الواصف، ولم يكن في الأزل واصف. والاسم عندهم التسمية» انظر **التبصير في الدين**، ص 63.

(3) Roger Arnaldez, *La pensée religieuse d'averroès: La doctrine de la création dans le tahafut*, in studia Islamica, Paris, 1957, p 105.

(4) **التمهيد**، ص 244.

توجد تارة وتعدم تارة أخرى، فإذا وجدت غيَّرت حكم الموصوف وصيَّرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها كالعلم والجهل والقدرة والعجز[1].
وتبعًا لهذا الخلاف حول معنى الصفة كان الخلاف حول إثبات الصفات ونفيها[2]:

ـ فالمعتزلة مثلًا ميّزوا بين جنسين من الصفات: صفات نفسية، وصفات فعلية:

فالأولى هي الصفات التي لا يمكن أن يوصَف الله بضدّها مثل العلم والقدرة والحياة. إذ لا يُقال (الله عالِمٌ بكذا) و(ليس عالمًا بكذا). وهي صفات غير قائمة به ولا زائدة على ذاته. بعبارة أخرى أنّ المعتزلة نفوا القول بأنّ هذه الصفات صفات زائدة على الذات ومعاني قائمة به[3]. دليلهم في ذلك أن الله تعالى: «لوكان عالمًا بعلم [زائد أو قائم بذاته] لكان لا يخلو؛ إمّا أن يكون معلومًا، أو لا يكون معلومًا. فإن لم يكن معلوما لم يجز إثباته، لأنّ إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات. وإن كان معلومًا فلا يخلو؛ إمّا أن يكون موجودًا أو معدومًا. ولا يجوز أن يكون معدومًا. وإن كان موجودًا فلا يخلو؛ إمّا أن يكون قديمًا، أو محدثًا، والأقسام كلها باطلة، فلم يبْقَ إلّا أن يكون عالمًا لذاته»[4]. وفي دليل آخر أن إثبات صفات زائدة أو معاني قائمة به يصيِّر الصفات مجرّد أعراض حالة بذاته. ولمّا كانت الأعراض حادثة ولا تقوم إلّا بجسم، لزم عن هذا أن الله جسم كباقي الأجسام و: «لوكان [الله] جسمًا لوَجَب أن لا يخلو من دلائل الحدوث [أي الأعراض] كالقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون محدثًا كهذه الأجسام، وأيضًا كان يجب أن يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك»[5]، وإذا امتنع كلّ هذا لمخالفته مبدأ التنزيه في حقّه تعالى، امتنع معه القول بصفات زائدة

(1) م. ن.، ص. ن.
(2) انظر عبد الفتاح المغربي، **حقيقة الخلاف بين المتكلمين**، ط 1، القاهرة، مصر، مكتبة وهبة، 1994، ص 69.
(3) عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ج 1، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، 1971، ص 47.
(4) **شرح الأصول الخمسة**، ص 183. وانظر كذلك المختصر في أصول الدين، ص 182 ـ 183.
(5) **المختصر في أصول الدين**، ص 185. وانظر محمد حربي، **ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره**، بيروت، لبنان، عالم الكتب، 1987، ص 115 ـ 116. ويقول ولفسون (Wolfson) إن: «كلمة صفة آتية من فعل وصف (من الوصف) (...) وتستعمل في وصف أي شيء يوجد في موضوع». من هذه الجهة كانت الصفة مرادفة «للشيء» لذلك عمل المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء على نفيها. انظر: *The philosophy of the kalam*, op.cit., pp 117 - 118، ويقول ابن تيمية بخصوص هذا النفي: «إن الصفات [عند المعتزلة] التي هي العلم، والقدرة، والإرادة، ونحو ذلك، أعراض ومعانٍ تقوم بغيرها، والعرض =

على الذات. كما امتنع، من جهة أخرى، وصفه بصفات قديمة، لأنّ القول بذلك يصيِّر الصفة مشاركة لله في القدم وأزلية مثله، وهذا طبعًا مخالفٌ لمبدأ التوحيد: «فمَن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»[1]. لذلك شدَّد ـ أكثر ـ المعتزلة أيضًا على نفي الصفات الأزلية وقالوا: إنّ الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة[2].

وجملة القول، أنَّ المعتزلة إنّما نفوا الصفات القديمة دفاعًا ـ في اعتقادهم ـ عن مبدأ التوحيد، واعتبارًا لكون أنّ أي إثبات لها يلزم عنه إثبات قدماء مع الله[3]. لذلك ألحّوا على نفي الصفات على اختلاف عباراتهم إذا كان المقصود بها موجودات أو ذوات أزلية.

هكذا أنكر المعتزلة، إذًا، أن تكون الصفات قديمة أو زائدة على الذات فقال بعضهم: «هوعالم بذاته، قادر بذاته، حيٌّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة [التي] هي

= لا يقوم إلّا بجسم، والله تعالى ليس بجسم؛ لأنّ الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» (**الفتاوى**، ج 6، ص 34). ويقول في موضع آخر: إن الصفات عندهم إنما هي: «أعراض، والأعراض لا تقوم إلّا بجسم، والأجسام محدثة، فلو قامت به الصفات لكان حادثًا» (**الفتاوى**، ج 5، ص 536). وهذا الدليل من قواطع أدلّة المعتزلة على الحدوث، وبالتالي فإنّ أي إبطال له برأيهم إنما هو إبطال لدليل حدوث الأجسام، ولو بطل هذا بطل معه الدليل على حدوث العالم، وببُطلان هذا الأخير يَبطُل الدليل على إثبات الصانع. يقول ابن تيمية: «قالت النُّفاة: إنّما نفينا الصفات لأن دليلنا على حدوث العالم وإثبات الصانع دلَّ على نفيها؛ فإنّ الصانع أثبتناه بحدوث العالم، وحدوث العالم إنما أثبتناه بحدوث الأجسام، والأجسام أثبتنا حدوثها بحدوث الصفات التي هي الأعراض» (**الفتاوى**، ج 6، ص 49): «فإن بطل هذا [الدليل كما يقولون، أعني دليل الحدوث] بطل الاستدلال على حدوث الأجسام، فيبطل الدليل على حدوث العالم فيبطل الدليل على [إثبات الصانع]». (م.ن.، ص 34).

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تح. سيد كيلاني، ج 1، ط 2، بيروت، لبنان، دار المعرفة، 1975، ص 46. يقول الخياط في **الانتصار**: لو كان الله عالمًا بعلم فإمّا أن يكون علمه قديمًا أو محدثًا: فإن كان محدثًا لزم أن يحدثه إمّا في نفسه أو في غيره أو لا في شيء أي في لا محل، فإنْ كان أحدثه في ذاته فقد صارت ذاته محلًا للحوادث، ومَن كان محلًا للحوادث فهو حادث، بينما ذات الله قديمة، وإنْ كان أحدثه في غيره وجب أن يكون ذلك الغير عالمًا بما حلّه منه دونه وهذا مُحال، كما لا يجوز أن يكون أحدثه قائمًا بنفسه لا في شيء يحلّ فيه لعدم جواز أن يحدث حركة قائمة بنفسها لا في متحرّك ولا لونًا قائمًا بنفسه لا في ملون؛ ولمّا فسد كل هذا أعني أن يكون القديم عالمًا بعلم محدث فسد أيضًا أن يكون عالمًا بعلم قديم لفساد قدم اثنين. انظر **الانتصار**، ص 170 ـ 171.

(2) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 93 ـ 94.

(3) **شرح الأصول الخمسة**، ص 195 ـ 197. **المختصر في أصول الدين**، ص 182 ـ 183. **المحيط بالتكليف**، ص 217 وما بعدها.

صفات قديمة، ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية»[1]. وقال آخرون[2] إنه عالم بعلم، هو ذاته؛ وقادر بقدرة، هي ذاته؛ وحيّ بحياة، هي ذاته. والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته، أنّ الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات[3]. وهذا معناه أنَّ من المعتزلة مَن لم ينْفِ الصفة وإنما سوَّى بينها وبين الذات.

وأما الصفات الثانية وهي الصفات الفعلية أو صفات الأفعال، فهي الصفات التي يجوز وصف الله بضدّها، أو بالقدرة على ضدها[4]. أو قل إنها الصفات التي يمكن اتِّصاف الذات الإلهية بها في حال وبضدها في حالٍ آخر، فيُقال: «إن الله خلق كذا ولم يخلق كذا»، ويُقال: «إن الله رزق فلانًا كذا ولم يرزقه كذا»[5]. وهذه الصفات تتعلق بأفعاله تعالى ومشتَّقة منها كالخالق من فعل الخلق والرازق من الرزق، وجميع هذه الصفات حادثة. لذلك عمَدَ المعتزلة إلى نفيها عنه تعالى؛ عمدتهم في هذا النفي على ما يقول ابن تيمية أنَّ الفعل يقتضي الحركة، ولو كان الله: «يقبل الحركة لم يَخْلُ منها، ويلزم وجود حوادث لا تتناهى»[6].

وقصارى القول أن: «المعتزلة تنفي قيام الصفات [النفسية] و[صفات] الأفعال به وتسمّى الصفات أعراضًا والأفعال حوادث، ويقولون لا تقوم به الأعراض ولا الحوادث»[7].

ـ وأمّا الأشعرية، فقد أثبتوا لله صفات حدَّدوها في سبع فقط وهي: العلم، القدرة، الحياة، الإرادة، السمع، البصر والكلام[8]. وأجمعوا ـ علَى خلاف المعتزلة ـ

---

(1) **الملل والنحل**، ج 1، ص 44 ـ 45. **نهاية الإقدام**، ص 180.

(2) **الملل والنحل**، ج 1، ص 49 ـ 50.

(3) م. ن.، ص 50. وانظر رأي القاضي عبدالجبار في هذا الخلاف الاعتزالي في **المحيط بالتكليف**، ص 107 وما بعدها. كذلك **مذاهب الإسلاميين**، ص 47 وما بعدها.

(4) **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 263.

(5) انظر **خلاصة علم الكلام**، ص 123.

(6) **الفتاوى**، ج 8، ص 23.

(7) م. ن.، ص 149.

(8) حول الكيفية التي أرجعت بها الأشعرية جميع الصفات إلى صفات سبع، وكذا تحديد علاقة هذه الصفات بالذات الإلهية من خلال اعتماد السلب والإضافة، انظر **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، ص 126 ـ 128.

على اعتبار هذه الصفات صفات معاني أو صفات معنوية زائدة على الذات، دليلهم في ذلك قولهم: «أنّا وجدنا العالم منّا [مثلًا] عالمًا مرة وغير عالم مرة ولا يجوز أن يكون عالمًا بنفسه لوجود نفسه في أحوال لا يكون فيها عالمًا فَوجب لذلك أن يكون إنّما صارَ عالمًا لمعنى سواه وذلك المعنى هو المراد بقولنا عالم»[(1)]. كما ذهبوا إلى القول بأن هذه الصفات قائمة بذاته، أيّ أنّ ذاته إنما تقوم بها الصفات التي هي غير الأعراض. ومَرَدُّ هذه الغيرية عندهم كون العرض لا يبقى زمانين، بخلاف صفات الله التي إنما هي صفات باقية. بدلالة أخرى أنّ الأشاعرة اعتبروا صفات الله صفات باقية بخلاف الأعراض القائمة بالمخلوقات التي لا تبقى ـ عندهم ـ زمانين[(2)]، فأثبتوا من هذه الجهة قيام هذه الصفات السبع بذاته، لكن اختلفوا في طرق إثباتها لذاته، فقال بعضهم بأنّ هذه الصفات تثبت لله تعالى من خلال جوامع أربعة هي: العلة والشرط والدليل والحد[(3)]، وقال آخرون إنها تثبت له تعالى من وجهين فقط: أحدهما دلالة الفعل، والثاني نفي النقائص عنه تعالى[(4)]:

فأمّا صفاته التي دلَّت عليها أفعاله فهي القدرة، العلم والإرادة. لأنّ وقوع الفعل منه دليل على قدرته، وترتيب أفعاله وإحكامها وإتقانها وانتظامها دليل على علمه، واختصاص فعله بحالٍ دون حال دليلٌ على إرادته. وأمّا وجوب صفة الحياة له تعالى،

---

(1) **أصول الدين**، ص 7 ـ 8.

(2) انظر ص 16 من هذا البحث، والهامش رقم 2 من الصفحة نفسها. ويقول ابن تيمية في هذا الصدد إن الأشعرية: «فرّقوا بين الصفات القائمة بالجواهر فجعلوها أعراضًا، وبين الصفات القائمة بالرب فلم يسمّوها أعراضًا؛ لأنّ العرض ما لا يدوم ولا يبقى، أو ما يقوم بمتحيّز أو جسم، فصفات الربّ لازمة دائمة ليست من جنس الأعراض القائمة بالأجسام». **الفتاوى**، ج 12، ص 31 ـ 32. ويقول في موضع آخر: «قالت الأشعرية ومَن اتّبعهم: نحن نثبت هذه الصفات ولا نسميها أعراضًا؛ لأنّ العرض ما يعرض لمحله وهذه الصفات باقية لا تزول». **الفتاوى**، ج 6، ص 40.

(3) اعتمد جلّ الأشاعرة في إثبات الصفات للذات الإلهية على: «جوامع أربعة هي العلة والشرط والدليل والحد» (**نهاية الإقدام**، ص 182) وهي جوامع تقوم في أساسها على قياس الغائب على الشاهد. فالعلم مثلًا في الشاهد (الإنسان) علّة كون الإنسان عالمًا؛ ولمّا كان الله (الغائب) عالمًا بعلم، فعلّة كونه كذلك هو العلم. فانتهوا إلى أنَّ العلم هو علّة كون الله عالمًا، فثبت لهم بهذا صفة العلم له تعالى. وهكذا الأمر في باقي الصفات كالإرادة والكلام وغيرها. (م.ن.، ص. ن) كما أن: «كون العالم عالمًا لما كان مشروطًا بكونه حيًّا في الشاهد وجب طرده في الغائب» (م.ن.، ص 186) وأمّا: «مَن حاول الجمع بين الغائب والشاهد بالحدّ [فقد قال بأنّ] حدّ العالم في الشاهد أنه ذو العلم والقادر ذو القدرة والمريد ذو الإرادة فيجب طرد ذلك في الغائب والحقيقة لا تختلف شاهدًا أو غائبًا» (م. ن.، ص 190).

(4) **التبصير في الدين**، ص 163. **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ص 41.

فلأنها شرط في ثبوت هذه الصفات، إذ من دونها لا تثبت هذه الصفات، فهي شرط قدرته وعلمه وإرادته. وأمّا السمع والبصر والكلام فهي صفات واجبة له سبحانه لنفي النقائص عنه تعالى من الصمم والعمى والخرس[1]. واتّفقوا على أنّ هذه الصفات السبع صفات قديمة لا تتغير ولا تتبدل، لأنّ القول بتغيُّر صفاته يوجِب القول بانفعال ذاته وهو محال[2] لأنه هو الفاعل لا المنفعِل. ولو قيل بأنها محدثة، لزم عن هذا أن الله قد أحدثها إما في نفسه أو في غيره: ومحالٌ أن يكون الله أحدثها في نفسه، لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان الله محلًّا للحوادث، وما لا ينفك عن الحوادث حادث. كما أنه محالٌ أيضًا أن يكون أحدثها في غيره، لأنّ القول بهذا يلزم عنه أن يكون مَن أحدثت فيه الإرادة مريدًا بإرادة الله. فهذه، إذًا، كلها محالات لازمة للقول بالحدوث.

ويلخِّص لنا الغزالي في مصنفه «الاقتصاد في الاعتقاد» القول الأشعري في صفات المعاني القائمة على أحكام أربعة:

ـ أنها ليست هي الذات، بل هي زائدة عليها؛ فالله تعالى عالم بعلم، وحيّ بحياة، وقادر بقدرة؛ وهكذا في جميع الصفات. وليس في تعدُّدها وزيادتها ما يفيد تركيب الذات[3].

---

(1) انظر جابر زايد عيد السميري، **الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين بيانًا وتفصيلًا**، ط 1، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، 1995، ص 195. **الشامل**، ص 611 وما بعدها. وهو ما يشكِّل كتاب العلل والصفحات الأخيرة من كتاب التوحيد.

(2) **طوالع الأنوار**، ص 171. وانظر خلاصة ما قالت به الأشعرية هاهنا في: **نهاية الإقدام**، ص 181. **الفرق بين الفرق**، ص 322 وما بعدها. **الإنصاف**، ص 35 وما يليها. **التبصير في الدين**، ص 163 ـ 165. **لمع الأدلة**، ص 99 وما بعدها. **الإرشاد**، ص 61 وما يليها. **المواقف**، ص 279 وما بعدها. الرازي، **معالم أصول الدين**، تح. سميح دغيم، ط 1، بيروت، لبنان، دارالفكر اللبناني، 1996، ص 42 وما بعدها. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تح. سميح دغيم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1996، ص 114 وما بعدها. الغزالي، **قواعد العقائد في التوحيد**، ط 1، بيروت، لبنان، دارالكتب العلمية، 1994، ص 96 ـ 97.

(3) **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 84. وقد استدل الأشاعرة على زيادة تلك الصفات على الذات بأمور ثلاثة:
أ ـ طريق التعليل، كما رأينا، القائم على قياس الغائب على الشاهد، إذ لما كان العالم في الشاهد مَن قام به العلم، وكان علّة كون الشخص عالمًا هو العلم، فكذلك الأمر في الغائب. لأنّ العلة واحدة، والشرط واحد.
ب ـ إن هذه الصفات لو لم تكن زائدة على الذات لكان مفهوم كونه حيًّا، عالمًا، قادرًا، نفس ذاته، ولم يكن لحملها على ذاته فائدة، وكان قولنا على طريقة الإخبار: الله الواجب أو العالم، أو القادر، بمثابة حمل الشيء على نفسه، واللازم باطل.
ج ـ لو كانت هذه الصفات نفس ذاته، لكان المفهوم منها كلها أمرًا واحدًا، وذلك ضروري البطلان. انظر **الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين بيانًا وتفصيلًا**، ص 62 ـ 63.

ـ أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته[1].

ـ أن الصفات كلها قديمة، لأنها إن كانت حادثة، كان القديم سبحانه محلًّا للحوادث، وهذا محال، أو كان يتَّصف بصفة لا تقوم به وذلك غاية في الاستحالة[2].

ـ أنّ الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلًا وأبدًا، فهو في القدم كان حيًّا، قادرًا، عالمًا، سميعًا، بصيرًا ومتكلمًا[3].

هذا وقد اتّفق الأشاعرة على وضع هذه الصفات، أعني صفات المعاني أو الصفات المعنوية، في مقابل صفات أخرى هي الصفات النفسية أو الذاتية اللازمة لذاته مثل كون الله موجودًا وقديمًا. وليس المُراد عندهم بالصفات الذاتية تلك الصفات التي تدخل في ماهية المحدود، كما هو أمر الصفات أو المحمولات الذاتية عند الفلاسفة والمناطقة عمومًا، وإنما المراد بها عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها[4].

وأمّا مرادهم بالصفات المعنوية، فهو ما يمكن تصوّر الذات مع تصوّر عدمها[5]. فإنه يمكن تصور الذات مع نفي صفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة، لكن لا يمكن تصوّر الذات مع نفي كونها موجودة أو قديمة[6].

إلى جانب هذين القسمين من الصفات، يضيف الأشاعرة قسمًا ثالثًا من الصفات، وهي الصفات الخبرية، وهي ما كان الدليل عليها القرآن الكريم وأخبار الرسول ﷺ كإثبات الوجه واليد والنزول وغيرها.

---

(1) **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 90.

(2) م. ن.، ص 91.

(3) م. ن.، ص 100.

(4) على غرار رفضهم للمقولات العشر الفلسفية: **الجوهر والأعراض التسع** (انظر الصفحة 27 هامش رقم 2، وصفحة 28 هامش رقم 1 من هذا البحث) رفض المتكلمة كذلك المحمولات الذاتية. وفي رفضهم هذا رفضٌ للحدّ المنطقي والفلسفي كما سنرى مع شيء من التفصيل في الفصل الأخير من هذا البحث.

(5) يقول الجويني مميزًا بين هذين الجنسين من الصفات: «إن صفاته سبحانه؛ منها نفسية، ومنها معنوية. وحقيقة صفة النفس، كلّ صفة إثبات لنفس، لازمة ما بقيت النفس، غير معلّلة بعلل قائمة بالموصوف. والصفات المعنوية: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معلّلة بعلل قائمة بالموصوف. وتبيين القسمين بالمثال أنّ كون الجوهر متحيزًا هو: صفة إثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه، وهي غير معللة بزائد على الجوهر، فكانت من صفات النفس؛ وكون العالم عالمًا، معلل بالعلم القائم بالعالم، فكانت هذه الصفة (...) من الصفات المعنوية». **الإرشاد**، ص 30.

(6) **الدرء**، ج 3، ص 324.

وإذا كان الأشاعرة قد أجمعوا على إثبات الصفات الذاتية والمعنوية، فإنّ متقدّمي الأشعرية ومتأخريهم قد اختلفوا في أمر الصفات الخبرية، حيث توزّعوا بين مثبت ونافي أو مؤول لها. إلّا أنّ الغالب على المذهب هو تأويل هذه الصفات معتمدين في عدم إثباتها على حجج وأدلّة عديدة نكتفي بأشهرها وهو دليل الأعراض القائم على القول بأنّ إثبات هذه الصفات يلزم عنه أن يكون الموصوف جسمًا، وهذا ممتنع عندهم، لأنّ الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام، ولوأثبت لله هذه الصفات لاقتضى ذلك أنه جسم قديم، فلا يكون كل جسم حادثًا، فيبطل دليل إثبات حدوث العالم والعلم بالصانع[1].

لذلك غلَبَ على المذهب تأويل هذه الصفات بصرفها عن المعنى الظاهر لها كما سنرى في موضعه.

بعد هذا البيان المجمل لأهمّ آراء الفرقتين الكلاميتين: المعتزلة والأشاعرة حول مسألة الصفات، نعرِّج الآن على نقد أبي الوليد بن رشد لها.

2ـ ملامح النقد الرشدي لأقاويل المتكلمة في الصفات

ذهب أبو الوليد بن رشد، في معرض نقده ومناقشته للمتكلمة، إلى أنّ من جملة ما أحدثوه من بِدعٍ في مسألة الصفات هو التساؤل حول الصفة أو الصفات ما إذا كانت هي الذات أو زائدة عليها، وهل هي نفسية أي ذاتية أو معنوية؟ فيؤاخذ الأشعرية في قولهم بأنّ الصفات السبع إنما هي صفات معنوية زائدة على الذات على أنه قول خاطئ، لأنه لو جاز القول به لصار الله عالمًا بعلم زائد على ذاته، وحيا بحياة زائدة على ذاته، تمامًا كما هو حال الإنسان في الشاهد، وهذا خطأ بلا منازع. ومصدر هذا الخطأ آتٍ من أنهم قاسوا الغائب (الله) على الشاهد (الإنسان) فسقطوا في محض التشبيه والتمثيل بما هو تشبيه وتمثيلٌ لذات الخالق بذات المخلوق؛ في حين أنّ وجود هذه الصفات لله تختلف عن الوجه الذي توجد عليه لدى الإنسان، أي أن حقيقتها في الشاهد على خلاف حقيقتها في الغائب، فهي في الإنسان على

(1) الدرء، ج 1، ص 247. ج 5، ص 287. الفتاوى، ج 6، ص 49 ـ 50. كذلك موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج 3، ص 1096.

وجه أنقص وفي ذات الله على وجه أتمّ وأفضل وأشرف وأكمل. وبهذا تنتفي مع ابن رشد كل ضروب المماثلة، ومعها يسقط قياس الخالق على المخلوق وما يتبعه من اعتبار الصفات في المجهول من جنس الصفات في المعلوم، وأنَّ الصفات زائدة على الذات تمامًا كالأمر في الشاهد المعلوم؛ وهذا كله قول باطل، لأنّ القول به إنما يلزم أن يكون الخالق جسمًا كباقي الأجسام الموجودة في الشاهد، وأن يكون ثمة صفة وموصوفًا، وحاملًا ومحمولًا. والظاهر أنّ القائل بهذا لا يخرج قوله عن أحد أمرين: إمّا أن تكون الذات قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو أن يكون كل واحد منهما قائمًا بنفسه. وفي كلتا الحالتين فإنّ هذا القول يقوم على تصوُّر معين يوجب أن يكون ثمة جوهرًا وعرضًا، لأنّ الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره. ولو كان الله هكذا، وكان من ذات هي جوهر، وصفات زائدة عليها هي بمثابة الأعراض، لكان الله جسمًا ضرورة، وهذا باطل لا محالة[1].

هذه، إذًا، أهم الانتقادات التي وجَّهها ابن رشد للأشاعرة حول موقفهم من مسألة الصفات في جملتها. وأمّا المعتزلة، فإنهم، في رأي أبي الوليد، قد سقطوا في شراك الأشاعرة نفسها، ذلك أنه إذا كان الأشاعرة قد اعتمدوا قياس الغائب على الشاهد في النظر إلى مشكلة الصفات، فإن المعتزلة قد اعتمدوا كذلك على القياس نفسه لنفي الصفات عن الذات. وبهذا فإنهم في النفي قد قاسوا صفات الخالق على صفات المخلوق ولم يفرِّقوا بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية، ممّا قادهم إلى التعطيل وتجريد الله من صفاته، بل الأكثر من هذا أنّ المعتزلة في قولهم بأنّ الذات هي عين الصفات، وأن الذات والصفات شيء واحد، إنما كان بالفعل قولًا شاذًّا، بل وبدعة من الناحية الشرعية؛ ليس هذا وحسب، بل يمكن اعتباره، على المستوى العقلي، بعيدًا عن البداهة ـ أو ما يسميه ابن رشد بمبادئ العقل أو المعارف الأول ـ إن لم يكن مضادًّا لها. ذلك لأنه من بدهيات العقل ـ أو المعارف الأول ـ أنَّ الصفة ليست هي الموصوف، فالعلم مثلًا ليس هو العالم، ولا يمكن أن يكون العلم والعالم شيئًا واحدًا بأيِّ حالٍ من الأحوال، اللهم إلّا إذا أمكن أن يكون أحد المضافين هو الآخر، وهذا مُحال. كما أن القول بأنّ الذات والصفات شيء واحد، بهذا المعنى، ليس قولًا بعيدًا عن مبادئ العقل فحسب، بل هو بعيد عن فهم

(1) **مناهج الأدلة**، ص 84.

الجمهور كذلك. لذلك كان هذا الكلام مضلِّلًا لهم لا مُرشدًا لهم للمسلك الحق. هذا إذا استثنينا أنه ليس عند المعتزلة برهان جازم على وجوب هذه العلاقة بين الصفة والموصوف في المبدأ الأول.

وجملة القول، إن ما صرّحت به المعتزلة في هذا الباب لم يكن بعيدًا عن العقل والمعارف الأول فقط، بل هو: «كلّه بعيد عن مقصد الشرع»[1].

بعد هذا البيان الموجز نتساءل الآن: ما هي يا ترى خصوصية التصور الرشدي للصفات؟.

3 ـ التمييز الرشدي في الصفات بين الدلالة الحسية (الظاهرة) والدلالة العقلية

يرسم ابن رشد هاهنا الحدود الفصل بين ما للجمهور حقّ الوقوف عنده في معرفة الصفات دون عداه، وبين ما هو موقوف على أهل البرهان في شأن معرفتها فيقول: إنَّ ما ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرَّح به ظاهر الشرع فقط، وهو ذلك الوجود التمثيلي الحسي المطبوع بطابع المعرفة الكلية العامّة لها دون مجاوزة ذلك إلى مستوى المعرفة التفصيلية لها. ولعلّ تقرير ابن رشد بوجوب وقوف الجمهور في مسألة الصفات على حدود الدلالة الظاهرة والمعرفة المجملة لها دون الخوض في تفصيلاتها مردُّه أساسًا إلى إيمان ابن رشد بكون المعرفة التفصيلية، التي هي المعرفة الحقيقية، لا يمكن أن تتأتّى إلّا من خلال العلم المسبق بصناعة البرهان. ولمّا كان هذا العلم بعيد المنال عند الجمهور، إمّا بسبب فطرهم أو عاداتهم، أو أسباب التحصيل العلمي لديهم، استحال أن يحصل عندهم في هذا الباب يقين حكمي بالمرة[2] للسبب المذكور وهو أنه ليست لديهم دِراية ومعرفة بصناعة البرهان، بل حتى وإن حصلت لبعضهم صناعة الكلام، فإنَّ هذه الصناعة عاجزة بطبعها عن الوقوف على المعرفة البرهانية اليقينية للصفات، لأنَّ أعلى مراتب صناعة الكلام أن يكون قولًا جدليًا لا برهانيًا[3].

(1) م. ن.، ص 85.

(2) م. ن.، ص. ن.

(3) م. ن.، ص. ن.

هكذا قصر ابن رشد معرفة حقيقة الصفات في تفصيلاتها على أهل صناعة البرهان دون غيرهم، وهي المعرفة التي لا يمكن أن تؤدي، برأي ابن رشد، إلّا إلى إثبات الصفات لا إلى إنكارها أو نفيها؛ معتبرًا أنّ الأوصاف التي صرَّح الشرع بأنّ الصانع يوصف بها هي أوصاف للكمال وهي: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام[1]. ويستدلّ ابن رشد، في إثباتها لله، بدليل أو قياس الأولى أو الأحرى فيقول: إنّ هذه الصفات إذا كانت أوصافًا للكمال موجودة للإنسان بما هو مخلوق وليس بفاعل حقيقي: «فكم بالحريّ أن يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقي»[2]. يريد بهذا ابن رشد أنّ صفات الكمال إذا كانت موجودة للإنسان بما هو كائن ناقص، فإنَّ الكائن الكامل أَوْلى بها من الكائن الناقص.

غير أن الكمال عند ابن رشد كمالان اثنان: الأول كامل بذاته، والثاني كامل بصفات أفادته الكمال.

وهكذا، وانطلاقًا من هذا التمييز لمفهوم الكمال يبيِّن ابن رشد أنَّ ذات الله يلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لا بصفات أفادتها الكمال، لأنها لو كانت كاملة بالصفات، لعادَ السؤال إلى تلك الصفات ما إذا كانت كاملة بذاتها أو بصفات أخرى أفادتها الكمال. فينتهي الأمر إلى كاملٍ بذاته لا إلى كامل بغيره، لأن الكامل بالغير يحتاج ضرورة إلى من يفيده صفات الكمال وإلّا كان ناقصًا، أي مركبًا من ذاتٍ ناقصة وصفات مكمِّلة لتلك الصفات. وأمّا الكامل بذاته فهو الموجود بذاته. يقول ابن رشد وإذا: «كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملًا بذاته وغنيًّا بذاته»[3].

لكن إقرار أبي الوليد بثبوت الصفات، أي صفات الكمال لله، لا يفيد عنده وجود الكثرة أو التعدّد في الذات الإلهية بأيِّ حالٍ من الأحوال، وإنما العلاقة بين الذات والصفات علاقة قائمة على مفهوم التطابق بما هو وحدة ماهوية بين الذات

(1) م. ن.، ص 77.
(2) م. ن.، ص 81.
(3) **تهافت التهافت**، ص 330.

والصفات. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف لنا أن نفهم مع ابن رشد هذه الوحدة بين الذات والصفات؟.

في سياق بيان ابن رشد لهذه الوحدة يستدلّ أبو الوليد بدليلين اثنين:

الأول: أنّ الذات الواحدة يمكن أن تكون ذات صفات كثيرة من غير أن تكون الذات متكثِّرة بتلك الصفات، فهذا أمر لا يمكن أن ينكره أحد، برأي ابن رشد: «لأنّ الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره سمِّي قادرًا وفاعلًا وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمِّي مُريدًا وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله سمِّي عالمًا وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسببٌ للحركة سمِّي حيًّا»[1].

الثاني: ويقوم على اعتبار الكثرة كثرة بالقوة لا بالفعل، أي كثرة ذهنية لا كثرة بالفعل خارج الذهن[2]، تمامًا كالشيء المحدود الواحد من جهة علاقة الصفة الذاتية بالمحدود في الوجود الخارجي المتكثر من جهة الحدّ[3].

فالعقل إذا نَظَر إلى علاقة الصفة بالموصوف في الأشياء المحدودة، أي المركَّبة، أو التي في هيولى، فإنه يعتبرهما متّحدين من جهة، منفصلَين ومتغايرين من جهة أخرى: فإذا وصف الإنسان بالنطق في الحمل الذاتي، كانت الصفة الذاتية (النطق) لا تنفصل عن الموضوع أو المحدود (الإنسان)، وإنما الصفة والموصوف، أي النطق وموضوع النطق (الإنسان)، شيء واحد بالفعل لا يمكن الفصل بينهما في الوجود الخارجي، لكن الفصل والمغايرة أو الكثرة قد تدخُل عليهما من جهة أخرى، وهي جهة الحدّ أو العلاقة الحملية بين الحامل والمحمول، أعني المحدود وأجزاء الحدود، وهي الجنس والفصل. يقول ابن رشد إن:

«الصفات (...) إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحدًا بالفعل كثيرًا بالقوة وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود»[4].

---

(1) م. ن.، ص 315.

(2) م. ن.، ص 300.

(3) م. ن.، ص 300 ـ 301.

(4) م. ن.، ص 315.

وإذا كان هذا بيِّنٌ في الأمور المركبة، أي التي في هيولى، فأحرى في الموجود المفارق للهيولى. فالله لمّا كان موجودًا معقولًا مفارقًا للهيولى[1]، أي صورة أولى، فإنّ الوصف والموصوف فيه واحد في الوجود، وإنْ كان العقل يعتبر الوصف والموصوف منفصلين، أي أمرين اثنين، فإنَّ هذا الفصل أو الكثرة إنما تكون في الذهن لا في الوجود الفعلي. يقول ابن رشد إنّ ذات الأول المفارق للهيولى إذا: «وصفت بوصف من الأوصاف كان الوصف منها والموصوف واحدًا في الحمل اثنان بالمعنى الذي به يُبايِن المحمول الموضوع، لكن لا على الحالة التي يباين المحمول للموضوع في القضايا الحملية الجوهرية، فإنّ الوصف هو الموصوف بعينه أعني أنهما معنى واحد بعينه بالفعل كما هو في الأشياء المفارقة وهما بالقوة اثنان وذلك إذا فصل العقل أحدهما من الآخر وذلك أنّ العقل من طبيعته أن يفصل الأشياء المتَّحدة في الوجود إلى الأشياء التي تركَّبت منها وإنْ لم تنفصل في الوجود بعضها من بعض»[2].

كما أنّ الأمور الكلِّية، من جهة أخرى، لا توجد إلّا في جزئيّاتها التي نُدركها بالحواس، بينما الجزئيات لا يمكن تعقُّلها إلّا من خلال الكليات التي ندركها بالعقل. ولكن رغم هذا الاختلاف أو التعدُّد تبقى مع ذلك الحقيقة واحدة وهي أنّ الكليات والجزئيات غير منفصلة في الوجود الفعلي، وإنما تشكِّل معًا أمرًا واحدًا[3].

هكذا تعود الصفة، بهذا الاعتبار، غير مضافة إلى الذات في الوجود الفعلي كما قالت المعتزلة، أو زائدة عليها على ما قالت الأشعرية، لأنها لو كانت كذلك لكانت شرطًا في وجودها، بينما ذات الله ليست مشروطة بشيء البتّه، ولا هي مفتقرة إلى شرط، لأنها لو كانت مفتقرة إليه، لكان سببًا لها، وهذا مُحال. كما أنها لو كانت كذلك، أعني زائدة على الذات، لكانت عرضًا في ذاتٍ هي محلًّا للأعراض، وهذا محال؛

(1) يقول ابن رشد: «إن هاهنا جوهر ما أزلي هو غير متحرّك وهو مفارق لجميع المواد أمّا أنه جوهر وأنه عقل وأنه محرك (...) فهو شيء تبيَّن في هذه المقالة [مقالة اللام] وأمّا أنه غير متحرك ومفارق للهيولى فقد تبين في آخر [المقالة] الثامنة من السماع». **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، ص 1626. وانظر كذلك ص 1592 ـ 1649، 1705. كذلك **تهافت التهافت**، ص 361.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1621.

(3) cf. *La pensée religieuse d'averroès: la théorie de dieu dans le tahafut*, op. cit., pp 22 _ 24.

ولكانت ذاته أيضًا مركَّبة من مادة وصورة، أي من قابل ومقبول، وهذا مُحال أيضًا، لأن القابل يوجَد بالقوة والمقبول يوجَد بالفعل، ولو كان مركَّبا من قابل ومقبول، لكان من قوة وفعل، بينما الأول هو فعل محض؛ لأنه لو كان فيه شيء بالقوة لاحتاج إلى فاعل آخر يُخرِج ما فيه من القوة إلى الفعل. ولو فرض أن القابل يوجد بالفعل والمقبول يوجد بالفعل أيضًا، لكان كلُّ واحدٍ منهما قائمًا بذاته، والقول بهذا باطل، لأنّه إقرار بوجود اثنينية بما هي نفيٌ للوحدانية. هذا فضلًا عن أنّ القابل هو جسم ضرورة، ولو قدِّر إمكانية وجود قابل ليس بجسم، كان هذا التقدير باطلًا لا مناص[1]. وإن قُدِّر أنَّ الصفة ليست زائدة على الذات، وإنّما هي صفة ذاتية له، كانت ذاته مركَّبة من جنس وفصل. و: «التركيب الذي يكون من الجنس والفصل هو بعينه التركيب الذي يكون من الشيء الذي هو بالقوة والشيء الذي يكون بالفعل»[2]، وكلُّ مركَّب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل لا محالة. ولمّا كانت الصفة ليست زائدة على الذات، ولا هي محمولة على الذات حملًا ذاتيًا يجعلها تشكِّل جزءًا من ماهيتها، فإنّ الصفة والموصوف شيء واحد بالفعل، أعني في الوجود الخارجي[3].

هكذا يعود ابن رشد إلى مبدأ الهوية الأرسطي ليقيم على أساسه نظريته في الصفات، فيطابق الصفات لعين الذات مطابقة الماهية للوجود، فتصير الصفة ـ بهذا الاعتبار ـ هي الموصوف[4].

بهذا التطابق الفعلي بين الماهية كموضوع والوجود كصفة أو محمول تتحقَّق الوحدة المطلقة بما هي تطابق للصفات مع الذات كهوية واحدة. وإذا كان العقل ـ يركِّب و ـ يفصل بينهما على مستوى الحمل، فذلك إنّما بالقوة فقط، أي في الذهن، وأمّا بالفعل، أي في الوجود الخارجي، فالصفة لا تنفصل عن الموصوف بأيّ جهة من الجهات. وقد أخطأ المتكلمة حينما اعتبروا العلاقة بين الصفة والموصوف في الخارج علاقة تركيب بين الذات والصفة ـ أو الصفات ـ فجوّزوا انفصالهما، أي

(1) **تهافت التهافت**، ص 376.

(2) م. ن.، ص 375.

(3) م. ن.، ص 330.

(4) يقول ابن رشد: «إن للواحد [العادم للانقسام] الهو هو وللكثرة [المنقسمة] الغير والخلاف والمقابل» ولمّا كانت الموجودات إمّا واحدة أو كثيرة، كان: «كل شيء باضطرار إمّا أن يكون هو هو، وإمّا أن يكون غيرًا». **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 108.

أنهم أخطأوا حينما اعتبروا العلاقة بين الصفة والموصوف من جنس العلاقة بين الحامل والمحمول في الذهن أو العقل. غير أنهم وإن كانوا قد اتّفقوا على هذا الجنس من العلاقة، فإنهم قد افترقوا في نسبة المحمول إلى الحامل:

- فمنهم من اعتبر المحمولات أو الصفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمّى أعراضًا عامّة بحيث وإنّ تصورت مرتفعة لا ترتفع معها الذات. والحال أنّ تقرير وجود أمثال هذه الصفات في الموجود البسيط، أي في ما ليس بجسم، مستحيل، لأنّ طبيعتها غريبة عن طبيعة الموصوف بها، ولذلك سمِّيت أعراضًا وتميزت عن الموصوف سواء في الذهن أو خارج الذهن[1].

- ومنهم من اعتبر المحمولات صفات ذاتية، لكن وإن كانت الصفات الذاتية لا يتكثّر بها المحدود أو الموضوع الحامل لها بالفعل، وإنّما يتكثّر من جهة أجزاء الحدود، أي الجنس والفصل، فإنّ هذه الكثرة، التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله، كثرة قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من مادته وصورته. يتبيَّن هذا من أنّ الحدود إنما توجد للمركَّب من الجنس والفصل أو المركب من المادة والصورة ولا توجد أبدًا للبسيط[2] لأنّه غير مركّب.

وإذا كانت الصفات الذاتية والصفات الزائدة على الذات توجد للمركّب، فإن الموجود البسيط القائم بذاته والذي ليس في مادة أصلًا لا يمكن أن توجد فيه صفات ذاتية تتقوم بها الذات، فضلًا عن أن توجد فيه صفات زائدة على الذات[3]، وإنما الصفة والموصوف فيه يرتدّان إلى معنى واحد بسيط يرتفع معه أن يكون: «هناك لا حامل ولا محمول فإنْ جعلوا الحامل والمحمول مفارقَين للمادة والجسم لزم أن يكون عاقلًا ومعقولًا وذلك هو الواحد البسيط الحق»[4].

هكذا تصير الصفة والموصوف مع ابن رشد كلاهما عقلًا، أي من الطبيعة الواحدة نفسها فيرجعان إلى معنى عقلي واحد بسيط لا تركيب فيه بأيٍّ وجه من وجوه التركيب، لأنّ العقل والمعقول هما معنى واحد.

(1) **تهافت التهافت**، ص 299 ـ 300.

(2) م. ن.، ص 301.

(3) م. ن.، ص 299.

(4) م. ن.، ص 377. وانظر كذلك **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1622.

تلك، إذًا، خلاصة طبيعة العلاقة بين الذات والصفات، عند ابن رشد، وهي طبيعة وإنْ كانت تقترب من تصوّر المعتزلة التي اعتبرت الذات والصفات شيئًا واحدًا، فإنها تختلف معها في كون ما قالت به ألزمها كون كِلا المضافَين، أي الذات والصفات، شيء واحد. بينما الصفات، عند ابن رشد، وإنْ كانت كثيرة، فإنَّ هذه الكثرة إنما هي قائمة في ذهن الإنسان لا غير وليست حقيقة معطاة في الوجود الخارجي ما دام العقل والمعقول منه شيء واحد بعينه. أو بعبارة أخرى، إنّ الذات والصفات متَّحدتان في الخارج متغايرتان في الذهن والاعتبار فحسب.

4ـ التنزيل التيمي للقول الرشدي في الصفات منزلة قول النفاة

قبل أن نباشر عرض الموقف التيمي من مسألة الصفات، لا مناص هاهنا من الوقوف ابتداء على ردود ابن تيمية على أبي الوليد، وهي ردود أجمَلَها تقي الدين في القول: إنّ ابن رشد قد دعا بصريح العبارة إلى نفي الصّفات وعدم ثبوتها لذات الله، وأنّ هذا النفي إنّما تؤكِّده إحدى أوضح العبارات الرشدية التي جاء فيها أن: «الشرع لم يصرِّح بإثبات الصفات»(1).

إنّ هذا التصريح الرشدي، برأي صاحب الفتاوى، لا يبقي على أيّ إمكانية لتمحل النصوص الرشدية بقصد إثبات ما يُضاد هذا التصريح. غير أنّ ما يستوقف الواحد منّا في هذا النقد التيمي هو قوته الجزمية في كون ابن رشد قد أورد القول بكون: «الشرع لم يصرح بإثبات الصفات»، وأن: «الطرق التي سلكوا [يعني المتكلمة] بالناس في هذه الأشياء، وزعموا أنها من أصل الشرع، ليست من أصل الشرع، بل هي مسكوت عنها في الشرع»(2). والملاحَظ في كل هذا القول، الذي أورده ابن تيمية، أنه غير مثبوت بالمرة بمتن نص مناهج الأدلة الذي اعتمده ابن تيمية هاهنا في نقده لأبي الوليد. وهذا لا يعني إلّا أحد أمرين: إمّا أنه إضافة تيمية أريدَ بها إيجاد سبيل لتعضيد نقد ابن رشد ولو في ما لم يصرّح به، وهذا ممّا لا يليق بالشيخ ابن تيمية، وإمّا أنها إضافة من الناسخ في صلب النسخة

(1) الدرء، ج 10، ص 230.

(2) م. ن.، ص 229.

التي اعتمدها تقي الدين وهي نسخة غير ما بين أيدينا اليوم من نسخ، وهذا ما نميل إليه[1].

ومهما يكن من أمر، فإنّ نسبة ابن تيمية لهذه الأقوال إلى ابن رشد هاهنا تسقط من تلقاء ذاتها بدليل سقوط ما نسب لابن رشد من أقوال ـ أقحمت كزيادات ـ بنصّ مناهج الأدلة. لكن سقوط هذه الأقوال من النص الرشدي لم تُسقِط عن أبي الوليد مضمون ذلك النقد التيمي، أعني رميه من قبل الشيخ بأنه قد عمَدَ إلى نفي الصفات عن الذات الإلهية عندما أقدَمَ على إخراجها عن دلالتها الشرعية الظاهرة. وإن كان ابن تيمية سيليِّن من موقفه هذا تجاه أبي الوليد، ليعلن، في ما بعد، أنّ الموقف الرشدي من الصفات كان متأرجحًا بين النفي والإثبات، فهو يثبتها تارة وينفيها تارة أخرى[2].

والسؤال الذي ينتصب أمامنا الآن هو كيف لنا أن نفهم جَمْع ابن تيمية بين القول بأنّ ابن رشد من نفاة الصفات والقول في أول المصنف نفسه بأن: «ابن رشد وأبو البركات ونحوهم من الفلاسفة أقرب إلى صحيح المنقول وصريح المعقول من النفاة»[3]. ثم كيف يسوغ لنا أن نفهم معه كذلك قوله: «إن مسلك ابن رشد في نفي الصفات أضعف بكثير من مسلك المعتزلة»[4] مع أنّ مسلك هؤلاء لا يرقى إلى مستوى البرهان، فهل معنى هذا أنّ ابن تيمية ينتصر للأقاويل المنطقية غير البرهانية؟.

يبدو أنّ ابن تيمية هاهنا لا ينحو هذا المنحى، ولا يميل إلى ترجيح هذا القول المنطقي على ذاك، وإنّما يظهر من كلامه أنّ كِلا الطريقين: البرهاني الفلسفي والجدلي الكلامي «كليهما فاسد»[5] برأيه. وفساد الطريق البرهاني ـ الذي يعنينا

(1) يقول الدكتور محمد رشاد سالم محقق كتاب **درء تعارض العقل والنقل** لابن تيمية: «وكلامه هنا موافق لما في نسخة (أ) (...) ومع ذلك فإن القطع بصحة ما في نسخة (أ) يحتاج إلى بحث وتمحيص (...) ولا نقطع برأي في مدى صحة نسبته إلى ابن رشد». **الدرء**، ج 9، ص 93، هامش رقم 4. ويقول الدكتور محمود قاسم: في نسخة (أ) زيادة تقول: «وأن الطرق التي سلك الناس في هذه الأشياء وزعموا أنها من أصل الشرع ليست من أصل الشرع؛ بل هي مسكوت عنها في الشرع». انظر **مناهج الأدلة**، ص 167. هامش رقم 1.

(2) **الدرء**، ج 10، ص 215.

(3) م. ن.، ص 82.

(4) م. ن.، ص 229.

(5) م. ن.، ص 230.

هاهنا ـ آتٍ، برأي ابن تيمية، من كونه طريقًا أفضى بسالكيه إلى النفي لا إلى الإثبات. فابن رشد أثبَتَ بالفعل الصّفات عندما وقف في مناهج الأدلة عند حدود ظاهر الشرع، لكنه، على رأي ابن تيمية، انتهى في مصنفات أخرى إلى النفي عندما سلك مسلك البرهان الذي أفضى به إلى نفي الذات والصفات معًا: فقد نفى الذات عندما أثبت بالبرهان وجود موجود معقول مفارق هو الله تعالى، إذ فضلًا عن أنه: «ليس في الكتب الإلهية تسميته بعقل ولا عاشق ولا معقول ولا معشوق»[1]، فإنّ القول بأن وجوده معقول: «إنما هو معقول في عقولهم [تمامًا] كما يعقلون الكليات الثابتة في العقول [فجعلوا هذا الوجود المعقول مطلقًا] والوجود المطلق (...) لا يكون إلّا في الأذهان لا في الأعيان»[2]، بل إنه: «وبسبب الغلط في [هذا الموجود المعقول] ضلَّ طوائف من الناس حتى في وجود الربّ تعالى الذي جعلوه وجودًا مطلقًا إمّا بشرط الإطلاق، وإمّا بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده»[3]. ليقول ابن تيميّة في موضع آخر: «وكذلك ما يثبته المشّاؤون من الجواهر العقلية: كالعقول والنفوس المجرّدة (...) إذا حقق الأمر عليهم لم يكن لِما أثبتوه من العقليات وجود إلّا في الأذهان لا في الأعيان»[4]. فإثبات وجود موجود معقول مفارق بهذا المعنى إنما هو، برأي ابن تيمية، إثبات لوجود مطلق مقدَّر في الذهن فحسب: «والعقل الصريح يعلم أن الوجود المطلق (...) إنما يكون في الأذهان لا في الأعيان، فالذهن يجرِّد هذا ويقدِّر هذا التوحيد الذي يفرضونه، كما يقدر إنسانًا مطلقًا وحيوانًا مطلقًا، ولكن ليس كلّ ما قدّرته الأذهان كان وجوده في الخارج»[5]؛ وهذا أمر بيِّنٌ ومعلوم بين عموم الناس إذ أن العامّة من: «الناس [أو الجمهور] إذا علموا وجودًا مطلقًا، أو حقيقة مطلقة، فذاك هو الكلّي العام الشامل، [المقدر في الذهن فقط] وليس هو الحقيقة نفسها الموجودة في الخارج»[6]. هكذا انتهى ابن رشد، برأي ابن تيمية، إلى مجرّد إثبات ذات مقدرة في الذهن لا خارجه، وفي هذا

---

(1) **الدرء**، ج 5، ص 82.

(2) م. ن.، ص 95.

(3) **الدرء**، ج 1، ص 216.

(4) **منهاج السنة**، ج 2، ص 141.

(5) م. ن.، ص 214.

(6) **الدرء**، ج 5، ص 144.

التقدير الذهني نفي للذات المعينة التي لا تنفكّ عن لوازمها (الصفات) في الوجود الخارجي، بل إن ابن رشد لمّا أثبت وجود ذات هي عقل مفارق للهيولى رامَ بعد ذلك وصفها بصفات عقلية مجانسة لطبيعتها، فأقدَم على تأويل وصرف الدلالة الظاهرة من الشرع لإثبات دلالة أخرى هي الدلالة العقلية. ولمّا كانت الذات الإلهية ـ عند ابن تيمية ـ لها وجود معين في الخارج، كان القول بوجود صفات عقلية من جنس طبيعة الموصوف قولًا صريحًا بنفي الصّفات اللازمة للذات في الخارج، بل إن فرض وجود صفات عقلية، على ما انتهى إليه تأويل ابن رشد، إنما هو مجرد تقدير ذهني فقط لا يكتسي أي صبغة أنطولوجية خارج الذهن.

ولمّا كان ابن رشد قد نفى وجود صفات محقَّقة في الخارج لازمة للذات غير المنفكة عنها، فقد تضمّن هذا النفي كذلك نفيًا للذات نفسها على ما يَرى ابن تيمية الذي يقول و: «إذا حقق الأمر عليهم وجد فيهم [للصفات] متضمنا لحقيقة نفي ذاته، إذ يعود الأمر إلى وجود مطلق لا حقيقة له إلّا في الذهن والخيال، أو ذات مجردة لا توجد إلّا في الذهن والخيال»[1].

هكذا انتهى ابن رشد بحسب هذا القول لابن تيمية إلى نفي الذات والصفات معًا، لكن إذا كان هذا هو الموقف النقدي التيمي على ابن رشد كما ورد مختزلًا عند تقي الدين، فما هو الموقف البديل الذي يراه ابن تيمية الأقوم في مسألة الصفات؟.

5ـ معالم القول التيمي بوجوب التزام ظواهر النصوص

يمكن القول منذ البداية أن ابن تيمية ـ وعلى خِلاف المعتزلة الذين نفوا جميع الصفات، والأشاعرة الذين أثبتوا سبع صفات فقط ـ قد أثبت جميع الصفات على الحقيقة بما في ذلك صفات الانفعال كالغضب والضحك وما إلى ذلك، مخالفًا في ذلك قول المتكلِّمة ومنهم الأشاعرة الذين لا يثبتون هذه الأخيرة على الحقيقة وإنّما على المجاز فقط، بدليل أنّه لو جازَ برأيهم إثباتها على الله حقيقة لكان الله منفعلًا، وهذا محال، لأنه هو الفاعل لا المنفعِل. وابن تيمية، ومن خلال هذا الإثبات لجميع الصفات بما في ذلك صفات الانفعال يسوق موقفه من هذه المسألة، أي مسألة

(1) م. ن.، ص 57.

الصفات، مُساقًا لا يخرج فيه عن حدود الوقوف على حرفية المعطى الظاهر للنص، فيثبت ما جاء مثبتًا في الظاهر، وينفي ما جاء منفيًا فيه أيضًا، ثم يصوغ هذا التقرير في عبارتين مشهورتين لديه، وهما قوله: «أمروها [أي الصفات] على ظاهرها». وقوله: «الإيمان بما وصف الله به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله».

هكذا نجد ابن تيمية يقرِّر في باب الصفات أنّ القول الشامل فيها هو وصف الله بما وصف به نفسه كما في ظاهر النص، وبما وصفه به رسوله كذلك، من غير تحريف (أي من غير تبديل في المعنى الظاهر) ولا تعطيل (أي ولا نفي للصفات عنه) ولا تكييف (أي ولا إخراج لتلك الصفات عن المعنى المثبت لها ظاهرًا) ولا تمثيل (أي ولا مقارنة صفاته بصفات خلقه). وبالتالي فكلّ ما جاء مثبتًا بظاهر النص من صفات لزم إثباتها، وكلّ ما ورد منفيًا منها وجب نفيه. يقول ابن تيمية في الفتاوى راسمًا معالم منهجه المتَّبع في باب الصفات: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفيًا وإثباتًا، فيثبت المثبت وينفى كل منفي[2]. فهذه الطريقة، في نظره، هي الأسلم والأقوم في باب الصفات، وهي الطريقة التي كان عليها، برأيه، مذهب سلف الأمة وأئمتها، فكانوا يثبتون لله صفات الكمال إثباتًا بلا تشبيه أو تمثيل، وينفون عنه مماثلة المخلوقات تنزيهًا بلا تعطيل[2]. يقول ابن تيمية في تفسيره لسورة الإخلاص محدّدًا ما على المكلف واجب الالتزام به في المسألة ذاتها: «وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة بالإثبات أثبت ذلك اللفظ، وكل لفظ وجد منفيًا نفى ذلك اللفظ»[3].

والظاهر فيما أورده ابن تيمية بهذه النصوص ـ التي أتى على ذكرها في أكثر من مناسبة، والتي ستشكِّل قاعدة التعامل التيمي مع مشكلة الصفات ـ أنّه يقرب من كلام ابن رشد الذي صرّح بما يشبه هذا الكلام عند تحديده لما يجب للجمهور معرفته في مسألة الصفات حينما قال أبو الوليد إن ما: «ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرّح به الشرع فقط»[4]. فكِلا الكلامين يتضمّن، من ضمن

(1) **الفتاوى**، ج 3، ص 3. ج 5، ص 26 ـ 27 ـ 195. ج 6، ص 38. إن ما يُفهم من صريح كلام ابن تيمية هاهنا أن مبحث الصفات ليس مبحث عقل، وإنما هو برأيه مبحث تقرير قول مقرر هو قول الشرع.

(2) **منهاج السنة**، ج 2، ص 111. **الفتاوى**، ج 5، ص 26.

(3) **الفتاوى**، ج 17، ص 304.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 85.

ما يتضمّن، التصريح بوجوب الوقوف عند حدود ظاهر الصفات المصرّح بها نصًّا وظاهرًا، فما كان منها مثبتًا واجب إثباته، وما كان منها منفيًّا واجب نفيه. وهذا معناه، عند الرجلين، لزوم الإقرار بالنفي والإثبات الوارد بنص الكتاب، والفارق بينهما هاهنا هو أن ابن تيمية عمَّم إلزامية هذه القاعدة على كلّ فئات الناس، بينما قصرها ابن رشد على الجمهوريين منهم فحسب، فكان ابن تيمية بذلك آخذًا ثم معممًا على كل الفئات ما حصر ابن رشد بعضه في الجمهور فقط، وفي هذا التعميم يتأكّد المنزع الجمهوري في خطاب الشيخ ابن تيمية.

والسؤال الذي يمكن أن يطرح على ابن تيمية هاهنا هو كيف يمكن الجمع بين القول بوجوب الوقوف عند المعاني الظاهرة من النص التي تفيد أحيانًا التجسيم والتشبيه والتمثيل الحسي، وعدم الإقبال على تبديلها أو نفيها أو صرفها وإخراجها عن المعنى الحسّي الظاهر منها، والدعوة في الوقت نفسه إلى عدم تمثيلها ومقارنتها بصفاتٍ ومعاني المخلوقات الحسية؟.

قبل الجواب عن هذا السؤال نودّ أن نشير هاهنا إلى مسألة أخرى، وهي مسألة تتصل بشكل أو بآخر بما سبق بيانه من موقفٍ تيمي من مسألة الصفات، كما تتصل، من جهة أخرى، بخلاف ابن تيمية مع المتكلمة والفلاسفة حول الألفاظ والمعاني. ذلك أن ابن تيمية لمّا كان قد دعا إلى لزوم الوقوف عند المعاني الظاهرة من الشرع في مسألة الصفات، فقد دعا بالمثل إلى ردّ جميع المعاني ودلالات الألفاظ العقلية إلى المعاني الظاهرة من الشرع كذلك. إذ نجد الشيخ، وبعد تقريره لتلك القاعدة السابقة التي رأينا كيف أنها تجد أصولها بمعنى من المعاني عند ابن رشد، يضيف إليها تقعيدات أخرى، لكن هذه المرة على مستوى ضبط كيفية التعامل مع الألفاظ، فيُقسِّم بذلك اللفظ إلى نوعين: لفظ شرعي ورد به الشرع ويجب الأخذ به وإن لم يفهم معناه، ولفظ عقلي لم يرد به الشرع وهو ما تنازع فيه المتأخرون من الفلاسفة ونظّار المتكلمين نفيًا وإثباتًا.

وإذا كان النوع الأول من الألفاظ لا نزاع أو خلاف في قبوله وتداوله، فإنّ النوع الثاني من الألفاظ لا يمكن، برأي ابن تيمية، إثباته أو نفيه، أو موافقة أحد على إثباته أو نفيه، حتى يعرف مراد اللفظ ومدلوله. فإن كان المُراد به معنى موجود بظاهر الشرع قبل ذلك المعنى، وإنْ كان المراد به معنى غير موجود في الشرع،

أي مخالف لظاهره، وجَبَ ردّ ذلك المعنى، وإن اشتمل اللفظ على معنى شرعي ومعنى آخر غير شرعي، لم يقبل مطلقًا، ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى[1].

ويؤكّد ابن تيمية، في سياق توضيحه لهذه القاعدة، أنّ الألفاظ الشرعية، التي ورد بها النص ولم يقع نزاعٌ بشأن معناها، يتوجب الأخذ بها في الإثبات والنفي، فيتمّ إثبات ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني الظاهرة، وينفي ما نفَتْه النصوص من الألفاظ والمعاني الظاهرة. وأمّا الألفاظ العقلية التي وقع ما وقع حولها من التنازع بين المتأخرين مثل لفظ «الجسم» و«الجوهر» و«المتحيّز» و«الجهة» ونحو ذلك من الألفاظ العقلية، فيتعين ردّ معناها إلى الشرع الذي تفسَّر معاني ألفاظه وتحدَّد دلالتها الشرعية بواسطة اللغة[2].

وهكذا، فإنه لا يجب ـ برأي ابن تيمية ـ إطلاق هذه الألفاظ العقلية نفيًا أو إثباتًا حتى يتمّ النظر في مُراد ومقصود قائلها: فإنْ كان مُراده بالنفي والإثبات تأكيد معنى موافقًا لظاهر الشرع صوّب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبَّر عنه بألفاظ شرعية ولا يعدل عنها إلى ألفاظ عقلية إلّا عند الحاجة، مع قرائن تبيِّن المُراد بها، والحاجة إليها؛ وأمّا إن كان مُراده معنى غير مدلول عليه في ظاهر الشرع، وجب ضرورة نفي ذلك المعنى.

(1) الفتاوى، ج 3، ص 41. كذلك الدرء، ج 1، ص 240 ـ 242.

(2) يقول ابن تيمية: «وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهّال الناس، هو الذي يتضمّن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون موجودة مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بمعانٍ أخَر غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أخر، فيحصل الاشتباه والإجمال، كلفظ العقل والعاقل والمعقول؛ فإن لفظ «العقل» في لغة المسلمين إنّما يدل على عرض، إما مسمى مصدر عقل يعقل عقلًا، وإمّا قوة يكون بها العقل، وهي الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهرًا مجردًا قائمًا بنفسه. وكذلك لفظ المادة والصورة، بل وكذلك لفظ: الجوهر، والعرض، والجسم، والتحيّز، والجهة، والتركيب، والجزء، والإفتقار، والعلة والمعلول، والعاشق، والعشق، والمعشوق، بل ولفظ الواحد في التوحيد، بل ولفظ الحدوث، والقدم، بل ولفظ الواجب، والممكن، بل ولفظ الوجود والموجود، والذات وغير ذلك من الألفاظ. وما من أهل فنٍّ إلّا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظٍ يتفاهمون بها مرادهم، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبِّرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ هي عرفية عُرفًا خاصًّا، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة». الدرء، ج 1، ص 222 ـ 223.

إنَّ هذا المنهج أو الطريقة التي تجمع بين القاعدتين المذكورتين، عند ابن تيمية، هي أقوم الطرق وأكملها، لكونها، في نظره، هي الطريقة التي جاء بها الشرع، فكانت من هذه الجهة موافقة لصريح المعقول وصحيح المنقول[1].

غير أنّ ابن تيمية إذا كان ـ كما تبينّا ـ يدعو إلى الوقوف عند حدود ظاهر الشرع، وكان هذا الظاهر، عند ابن رشد، موجّه لفئة معيَّنة من المليِّين هم الجمهور وعامة الناس، كان ابن تيمية، بهذا المعنى، يردّ جميع معاني الصفات ودلالات ألفاظ الشرع إلى المعنى الجمهوري، ويدفع بذلك باقي المعاني العقلية للصفات والدلالات العقلية غير الجمهورية للألفاظ بدعوى عدم موافقتها لصحيح المنقول الذي يقضي بوجوب الوقوف على الدلالة والمعنى الظاهر منه فقط. لكن ألا يُفيد هذا القول السقوط في متاهة التشبيه والتجسيم، وبالتالي حمل الصفات الحسّية بنواقصها على الذات الإلهية؟.

يجيب ابن تيمية أنّه إذا ما روْعِيَ تطبيق تلك الطريقة أوالمنهج ـ القائم على القاعدتين المذكورتين ـ على مسألة الصفات عاد القول في هذه ـ أي في الصفات ـ مبنيًا على أصلين اثنين هما: النفي والإثبات، أي نفي صفات النقص عن ذاته، وإثبات صفات الكمال لها. وبعبارته، أنّ الأصل الأول إنما هو أصلٌ قائم على القول بأنّ الله منزَّه عن صفات النقص مطلقًا، والثاني: أنه متَّصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها[2].

والملاحَظ أنّ ابن تيمية في هذين الأصلين كان تابعًا لما قاله ابن رشد وصرَّح به في أكثر من موضع بالقول بأنّ الصفات في ذات الله لا توجد على الوجه الأنقص كما هي عليه عند الإنسان في الشاهد، وإنما هي على وجه أشرف وأكمل وأتم[3]. والاختلاف بين ابن تيمية وابن رشد هاهنا مردُّه إلى الجزئيات المتعلِّقة بتفصيل الشيخ لهذين الأصلين، حيث يعتبر تقي الدين أنّ الأصل الأول قائم على مفهوم النفي بما هو نفيٌ لصفات النقص والاحتياج، أي أنّ الصفات المنفيّة في الشرع إنما هي صفات نقص كالجهل والموت والعجز والظلم وما إلى ذلك، والمُراد بهذا

(1) الفتاوى، ج 6، ص 37.

(2) منهاج السنة، ج 2، ص 523.

(3) انظر ص 106 ـ 107 من هذا البحث.

النفي، عند ابن تيمية، هو تنزيه ذات الله من النقائص. وإذا كان هذا النفي ممّا اتفق عليه ابن تيمية وابن رشد، وكان أبو الوليد يرى فيه دليلًا على: «ما يظهر من أنّ الموجودات محفوظة لا يتخلَّلها اختلال ولا فساد»[1]، فإنّ ابن تيمية يرى في هذا النفي إثباتًا للكمال الذي تتضمنّه الصفة المنفية. فالنفي هاهنا، عند ابن تيمية، لا يُراد به النفي المحض المرادف للعدم المحض، وإنما هو نفي يتضمّن ثبوت الكمال المضاد للصفة المنفية: فنفي الجهل يتضمّن إثبات كمال العلم، ونفي العجز يتضمن إثبات كمال القدرة، ونفي الظلم يتضمن إثبات كمال العدل، وهكذا في باقي صفات النفي. لذلك كان النفي ليس فيه كمالًا: «إلّا إذا تضمّن إثباتًا، وإلّا فمجرّد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأنّ النفي المحض عدم محض؛ والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء هو كما قيل: ليس بشيء؛ فضلًا عن أن يكون مدحًا أو كمالًا»[2]. وإذا كان هذا هكذا، وكان النفي يتضمّن إثبات صفات الكمال، وكان المُراد به هو تنزيه ذاته من النقائص، فإنّ كل نقصٍ نُفِيَ أو تمّ نفيه للمخلوق فالخالق أوْلَى به، أي أنّ الخالق الكامل أولى بنفي صفات النقص عن ذاته من المخلوق.

هذا بخصوص الأصل الأول القائم على مفهوم النفي، وأمّا الأصل الثاني فقائم على مفهوم الإثبات، أي إثبات صفات الكمال لذاته، مع ردٍّ للتشبيه والتمثيل. فكل صفات الإثبات صفات للكمال كالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، وليس لله مثل في شيء من هذه الصفات، إذ هو منزّه في الكمال عن أن يكون له مثل، وكلّ كمال ثبت للمخلوق أوالمحدث، فالخالق القديم أَوْلى به[3]. فجميع صفات الكمال، الذي لا نقص فيه، الثابتة لغير الله، لزم ثبوتها لله بطريق الأولى، أي أنّ الله أولى بها من غيره.

والملاحظ أنّ ابن تيمية سواء في تقريره لهذين الأصلين ـ أعني الأصل القائم على نفي صفات النقص، والأصل القائم على إثبات صفات الكمال ـ أو في استدلاله بقياس الأولى على صحّتهما، كان تابعًا، بشكلٍ من الأشكال، لما قرّره ابن رشد في شأنهما. وتتأكد هذه التبعية بالملموس عند المقارنة الدقيقة بين خلاصة

(1) **مناهج الأدلة**، ص 88.

(2) **الفتاوى**، ج 3، ص 35.

(3) **الدرء**، ج 1، ص 29 ـ 30.

كلام الرجلين: فابن تيمية يصرِّح بأنه سواء تعلّق الأمر بالنفي أو الإثبات، فإن: «كل كمال ثبت للمخلوق: فالخالق أحق بثبوته منه إذا كان مجردًا عن النقص، وكل ما ينزّه عنه المخلوق من نقص وعيب: فالخالق أولى بتنزيهه عنه»[1]. وهذا، كما يظهر، كلام تيمي مُعاد لابن رشد الذي صرَّح من قبل بأنّ ما جاء به الشرع من نفي لبعض الصفات إنما هو نفي لصفات النقص كالموت والنوم والنسيان وما إلى ذلك[2]. وأمّا صفات الكمال كالحياة والعلم وما شابَه إذا كانت أوصافًا للكمال موجودة للإنسان بما هو مخلوق وليس بفاعل حقيقي: «فكم بالحريّ أن يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقي»[3]. يريد بهذا ابن رشد أنّ صفات الكمال إذا كانت موجودة للإنسان بما هو كائن ناقص، فإنّ الكائن الكامل أولى بها وأحرى من الكائن الناقص[4].

إلّا أنّ ابن تيمية، وانطلاقًا من ذينك الأصلين سيقرِّر أنهما أصلان يجمعان بين النفي والإثبات، أي نفي صفات النقص، وإثبات صفات الكمال. ولعلّ هذا، برأي ابن تيمية، ما يشكِّل جوهر حقيقة التوحيد في باب الصفات، فهو جمع يتّخذ لنفسه طريقًا وسطًا بين التعطيل والتمثيل. وهذا، عند ابن تيمية، هو حقيقة مذهب السلف الوسط بين مذهبين: مذهب التعطيل ومذهب التمثيل. فهُم لا يمثِّلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، فيعطِّلون أسماءه وصفاته ويحرِفون الكَلَم عن مواضعه[5].

انطلاقًا من هذا الفهم يخلص ابن تيمية إلى وصف عقيدته بـ «العقيدة الواسطية»، أي واسطة بين التعطيل والتمثيل أو التشبيه. وبالتالي فالمُراد بالوسطية القول بأنْ لا يتعيّن نفي الصفات (المعطلة) ولا إثباتها على الكيفية التي توجد عليها لدى الإنسان، أو تفسيرها تفسيرًا يجعلها مماثلة لصفاته (المشبهة)، وإنّما يتعين إثباتها مع تفويض كيفيّتها. إلّا أنّ هذا التفويض التيمي للصفات هنا ليس تفويضًا

(1) **الفتاوى**، ج 6، ص 81. ج 5، ص 201.
(2) **مناهج الأدلة**، ص 87 ـ 88.
(3) م. ن.، ص 81.
(4) انظر ص 106 ـ 108 من هذا البحث.
(5) **الفتاوى**، ج 5، ص 27 ـ 196.

للمعنى، أي لمعنى الصفة على ما ذهبت إليه المفوضة، وإنما هو تفويض للكيف، أي لكيفيتها. على اعتبار أنّ المعنى ـ على ما يقرِّر ابن تيمية ـ معلومٌ لنا، أي يعلَمَه الإنسان، وأمّا الكيف فلا يعلمه إلّا الله. وهكذا فميزة هذه الطريقة الوسط التي كان عليها مذهب السلف ـ برأي ابن تيمية ـ كونها تتضمّن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيهًا بلا تعطيل. وهذا، فيما يراه تقي الدين، هو المراد من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. فقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ردٌّ للتشبيه والتمثيل، وقوله ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ردٌّ للتعطيل. فالمشبّه يعبد صنمًا والمعطل يعبُد عدمًا.

ويؤكِّد ابن تيمية، في السياق ذاته، أنّ المتكلمة والفلاسفة على السواء عكسوا منطق الشرع، فأثبتوا الصفات بشكلٍ مجمل ونفوها بشكلٍ مفصّل، في الوقت الذي نجد فيه أنّ النص جاء بإثباتٍ مفصّل ونفي مجمل[1]: فالنفي المجمل مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وقوله ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾، أي مثيلًا أو شبيهًا، وقوله ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، وقوله ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ونظير ذلك. وأما الإثبات المفصل فكقوله ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ الآية بكاملها، وقوله ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ السورة، وقوله ﴿هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ و ما إلى ذلك من أمثال هذه الآيات في أسماء الله وصفاته[2].

ويذهب ابن تيمية إلى القول: إن الأسماء ليست كلها واردة في القرآن، بل إنّ منها ما ليس واردًا به كتسمية الله بأنّه مريد، أو تسميته بأنه متكلم. فهذين الاسمين لم يردا في القرآن، ولا في الأسماء الحسنى[3]. وإذا كان الله قد سمّى نفسه بأسماء، فإن: «كل اسم من أسمائه يدلّ على ذاته، وعلى ما في الاسم من صفاته»[4]. فاسم «خالق» مثلًا يدلّ في عمومه على الله نفسه كما يدلّ اسم «الله» تمامًا، ثم يدلّ أيضًا

(1) **الفتاوى**، ج 3، ص 4. ج 6، ص 37. **منهاج السنة**، ج 2، ص 156 ـ 157.

(2) **الفتاوى**، ج 3، ص 4 ـ 7. **الفتاوى**، ج 6، ص 37. كذلك كتاب التسعينية، ضمن مجموعة **فتاوى ابن تيمية**، ج 5، ص 13.

(3) **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص 4.

(4) **الفتاوى**، ج 13، ص 334.

على الصفة أو المعنى الخاص الموجود في الاسم ذاته وهو القدرة على إيجاد الموجودات[1]. كما أنَّ لكل اسم أو صفة معنى خاصًا غير موجود في الاسم أو الصفة الأخرى[2]. ولا يتّفق ابن تيمية مع من يجعل الصفة هي الأخرى، أو يردّ الصفات كلها إلى صفة واحدة، لأنّ الذات بالنسبة إليه وإن كانت واحدة، فإنّ الصفات متعدِّدة ومتنوعة[3]. يقول ابن تيمية في سياق تناوله لعلاقة الذات بالصفات أو علاقة الوحدة (الذات) بالكثرة (الصفات): «وإذا قيل [في الكلام على الله تعالى] الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، الباري، المصور، فكلّ اسم [من هذه الأسماء ومن غيرها] يدلّ على معنى ليس هو المعنى الذي في الاسم الآخر، فالذات واحدة والصفات متعدّدة»[4].

إنّ هذا التصريح التيمي لطبيعة علاقة الذات بالصفات، تصريحٌ مماثل لتصريح ابن رشد الذي سبق وأن أكّد على كون الذات الواحدة يمكن أن تكون ذات صفات كثيرة ومتعدِّدة من غير أن تكون الذات متكثِّرة بتلك الصفات[5]. وهكذا، فإن الله وإن كان واحدًا بالذات، عند ابن تيمية، فإنّ أسماءه وصفاته كثيرة ومختلفة المعاني حتى تشمل جميع مظاهر الوجود، وحتى يصير كلّ ما يحدث في هذا الوجود يحدث بإرادة الله وقدرته وعلمه... إلخ. فلكلِّ فعل لله في هذا الوجود اسمٌ يدلّ على ذلك الفعل[6]. ورغم هذا التعدُّد والكثرة في الصفات، فإنّ الله واحدٌ بالذات، ووحيد في الصفات، بحيث لا يشبهه فيها أحد من خلقه، ولا هو يشبه فيها أحدًا من

(1) عمر فروخ، **ابن تيمية المجتهد**، ط 1، بيروت، لبنان، دار لبنان، 1991، ص 104 ـ 118.

(2) Cf. Henri laoust, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taki -D-Din Ahmed.B.Taimiya*, institut français d'archéologie orientale, caire, 1947, p 71.

(3) إن هذا التقرير من ابن تيمية سمح للبعض ومنهم لاووست (Laoust) بتصنيف مذهبه في الصفات ضمن مذهب الصفاتية لكون ابن تيمية يستعمله بمعنيين مختلفين: إذ يقصد به أحيانًا أولئك الذين يعتبرون الصفات حقائق لها وجود إيجابي (القدماء) وأحيانًا أخرى يقصد به علماء التوحيد الذين يكتفون بتأكيد وجود صفات متعدِّدة ومتنوعة لله. انظر **شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية**، ج 2، ص 48.

(4) **الفتاوى**، ج 19، ص 168. **معارج الوصول ضمن مجوعة الرسائل الكبرى**، ج 1، ص 184 ـ 185.

(5) انظر ص 108 من هذا البحث.

(6) ابن تيمية، **المجتهد**، ص 105. يقصد ابن تيمية من ذلك امتناع القول بوجود إله مجرَّد من الصفات بحيث يصير مجرد فكرة أو كائن سلبي لا عمل له ولا أثر له في العالم. فهذا ليس هو الإله الذي يجب أن يعتقد المسلم. انظر ص 62 ـ 63 من هذا البحث.

خلقه. فكما أنّ ذاته لا تماثِل الذّوات، فكذلك صفاته لا تماثل الصفات. وهذا هو معنى التوحيد، عند ابن تيمية، أي معنى أنه واحد في ذاته وصفاته وأفعاله(1).

ولمّا كان لله أسماء هي الأسماء نفسها الموجودة للإنسان، فإنّ هذا لا يعني أنّ هذا المُسمّى مثل هذا المسمى. بعبارة أخرى، أنه إذا كانت لله أسماء مثل حي وعليم وقدير وسميع وبصير(2)، وكان الإنسان يسمى بهذه الأسماء أيضًا، فليس يلزم عن هذا تماثُلهما أو تماثل ما ثبت لله من هذه الأسماء لما ثبت للإنسان منها.

وما قيل في شأن أسمائه، يقال أيضًا في شأن صفاته، أي أنه إذا كانت لله صفات للكمال، موجودة للإنسان كذلك، كالعلم والقدرة والإرادة، فإنه ليس العلم كالعلم، ولا القدرة كالقدرة، ولا الإرادة كالإرادة. ولعلَّ هذا، كما أكّدنا من قبل، ما كان لأبي الوليد سبق القول به حينما أكّد على ضرورة نفي المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق(3)، وأنّ هذه الصفات إنْ كانت موجودة للمخلوق: «فإنها في الخالق أتمّ وجودًا»(4)، أي أنّ الخالق: «توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتمّ وأفضل»(5).

---

(1) Victor. E. Makari, *Ibn taymyyah's Ethics*: The social factor American Academy of religion, United States of American, 1983, pp 34 – 35.

(2) يلاحظ محمد أبو زهرة أنّ ابن تيمية إنْ كان قد سمّى هذه الأمور أسماء، فإنّه: «نهج منهاج ابن حزم في هذه المسألة، وإنْ كان يسمّيها صفات أحيانًا، ويسمّيها أسماء أحيانًا، فيقول في رسالته التدمرية: (إنه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزلَه في محكم آياته، (...) كقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ وهكذا يستمر [ابن تيمية] يستشهد بالآيات حتى ليذكر الآيات التي استشهد بها إمام الأندلس ابن حزم (...) وهكذا نجد ابن تيمية يتلاقى في الرأي مع ابن حزم فقيه الأندلس، وإن اختلفا فهو في إصرار ابن حزم على أن يسمّي هذه أسماء الله تعالى. ويستنكر ويبالغ في استنكار قول مَن يقول إنها صفات، وأنّ هذا التلاقي في التفكير يدلّ على أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية اطّلع على أقوال ابن حزم واختارها، ورآها الطريقة السلفية التي يَأْمَن سالكها من الضلال، ويسلم من العثار». **ابن حزم حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**، دار الفكر، 1978، ص 242 ـ 243.

(3) **مناهج الأدلة**، ص 87.

(4) م. ن.، ص 88.

(5) م. ن.، ص 87.

وهذا معناه أنها: «موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق»[1]، فهي في المخلوق على وجه أنقص، وفي الخالق على وجهٍ أكمَل وأتمّ. وبهذا ينتفي وجود أي مماثلة في الصفات عند إطلاقها على ذاتين بينهما من الاختلاف ما لا يجوز أن يُقاس ما يوجد بأحدهما بما يوجد في الآخر. بعبارة أخرى، أنّ الصفة لا تبقى محتفظة بالمضمون والدلالة نفسهما عند نقل إضافتها من المطلق إلى المقيّد أو العكس، كما لا تكتسي أي صبغة أو محتوى أنطولوجي عندما تقال بإطلاق، بل لا بدّ من إضافتها أو تخصيصها إمّا بالقديم فتكون قديمة، أو بالمحدث فتكون محدثة[2].

إن هذا الكلام الرشدي هو الكلام نفسه الذي سيحوّره ابن تيمية على طريقته ليقول إن أسماء الله وصفاته خاصة به، ولا يمكن بأيِّ حال من الأحوال أن يشركه فيها غيره. وإذا وجدت هذه الأسماء والصفات لدى مخلوقاته، فإنها تبقى خاصة بهم، ومضافة إليهم، وهي بهذا لا يمكن أن تتّحد وتوافق أسماء الله إلّا إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص الإنسي. فالله هو «المثل الأعلى» ولذلك فهو لا يُقاس بخلقه، ولا يمثَّل بهم، ولا تضرب له الأمثال، ولا يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل على أساس جامع ومشترك بين الأصل والفرع، ولا في قياس شمول تستوي أفراده. فالله، إذًا، له وجوده الخاص به، وعلمه الخاص به، وهكذا الأمر في سائر صفاته. والإنسان لا يمكن أن يشركه في شيء من ذلك، لأنّ الإنسان أيضًا له وجوده وعلمه وقدرته الخاصة به والمضافة إليه.

من هنا يتأتى تنزيه الله عن مشاركة الإنسان في شيء من خصائصه، وإذا اشتركا في بعض الأسماء والصفات، فإنّ هذا المشترك يبقى مطلقًا كليًّا يوجد في الأذهان لا في الأعيان، وأمّا الموجود في الأعيان فهو أمر خاص لا اشتراك فيه، كما سنوضح ذلك أكثر في ما بعد. وعلى هذا كان للصفات، عند ابن تيمية، ثلاث اعتبارات: تارة تعتبر مضافة إلى الله، وتارة تعتبر مضافة إلى الإنسان، وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالله ولا بالإنسان؛ فإذا قال قائل: حياة الله وعلم الله وقدرة الله وكلام الله ونحو ذلك، فهذا كله مضاف وخاص بالله غير مخلوق ولا يمكن أن

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) انظر ص 38 من هذا البحث.

يماثل صفات المخلوقين. وإذا قال علم الإنسان وقدرة الإنسان وكلام الإنسان، فهذا كله مضاف وخاص بالإنسان مخلوق لا يماثل صفات الله. وإذا قال العلم والقدرة والكلام، فهذا مجمل مطلق غير مضاف أو خاص أو مقيد بشيء؛ فلا يُقال عليه أنه مخلوق، ولا أنه غير مخلوق، بل ما اتّصف به الله من ذلك فهو غير مخلوق، وما اتصف به الإنسان منه فهو مخلوق. فالصفة، بهذا الاعتبار التيمي، تتبع الموصوف وتخصه عند الإضافة، لذلك فهي من هذا الوجه توجد فيه حقيقة لا مجازًا. يقول ابن تيمية و: «أهل السنة مجمِعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنَّة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز؛ (...) وأمّا أهل البدع من الجهمية والمعتزلة والخوارج فينكرونها ولا يحملونها على الحقيقة»[1]، وإنّما على المجاز الذي يصحّ نفيه. فالصفة إذا أضيفت إلى الله كانت حقيقة لله وحده لا مجازًا، وإذا أضيفت إلى الإنسان كانت حقيقة له كذلك لا مجازًا؛ فحقيقتها في الله غير حقيقتها في الإنسان. بعبارة أخرى، أنّ حقيقتها في الخالق ليست هي عين حقيقتها في المخلوق، ولا حتى مشابهة لها: «فما يختصّ به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه»[2]، فهي إنْ أُضيفت إلى الله، كانت مختصّة ومقيَّدة به، وإن أضيفت إلى الإنسان، كانت كذلك مختصة ومقيدة به؛ وليس الاختصاص كالاختصاص ولا التقيد كالتقيّد، فلا تشابه أو تماثل بين حقيقتها في الخالق وبين حقيقتها في المخلوق لعدم تشابه وتماثل حقائق الذوات. وإذا كان الأمر كذلك، كان من الخطأ كذلك القول بأنّ الصفات والأسماء تُقال على الله والإنسان باشتراك لفظي، وإنما: «الصواب أنّ هذه الأسماء [والصفات] مقولة بالتواطؤ»[3]. يقول ابن تيمية فالصفات: «والأسماء المتواطئة المقولة على هذا وهذا [هي] حقيقة في هذا وهذا»[4]، ولو كانت صفات الله وأسماؤه غير متواطئة، أي غير حقيقة لله وخاصة بذاته، لم يكن بالإمكان للإنسان أن يفهم من صفاته وأسمائه شيئًا أصلًا،

(1) **الفتاوى**، ج 5، ص 198.

(2) **الفتاوى**، ج 3، ص 75.

(3) **مجموعة الرسائل الكبرى**، ج 1، ص 421. **الفتاوى**، ج 5، ص 210 ـ 211. وانظر كذلك مرعي بن يوسف الكرمي، **الكواكب الذرية في مناقب المجتهد ابن تيمية**، تح. عبدالرحمن خلف، ط 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1980، ص 124.

(4) **الفتاوى**، ج 5، ص 207.

لأنه بالمتواطئة يعرف ما يخصّ ذاته. ولو كان لا يعرف المتواطئة لم يكن يعرف ما يخصّ ذاته، فكان لا يعرف عنه شيئًا أصلًا. غير أنّ الصفات والأسماء وإن كانت مقولة بتواطؤ على الله والإنسان، من جهة ما أنها حقيقة فيهما معًا، لم يمنع هذا من وجود قدر مشترك بين المسميين رغم اختلافهما وعدم تماثلهما. يقول ابن تيمية: «إنّ هذا اللون الذي هو الأبيض ليس مثل [هذا اللون الذي هو] الأسود، أو الموجود الذي هو الخالق ليس هو مثل الموجود الذي هو المخلوق، [ومع ذلك فإنّ] هذه الأسماء [متواطئة من جهة ما أنها] مستعملة على سبيل الحقيقة في المسميين اللذين صرَّح بنفي التماثل بينهما، [لكن] الأسماء المتواطئة إنّما تقتضي أن يكون بين المسميين قدرًا مشتركًا، وإن كان المسميان مختلفين أو متضادين»[1].

وليس هذا القدر المشترك غير مسمى اللفظ عند الإطلاق، فإذا قيد بأحد الموجودين تقيد به[2]، لكن هذا القدر المشترك لا ينفي أبدًا وجود قدرٍ مميز بينهما، وبتعبير ابن تيمية: «أن بين كل موجودين قدرًا مشتركًا وقدرًا مميّزًا، (...) والاتفاق [أو الاشتراك] في الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق، وإنما يوجب الدلالة على أنّ بين المسميين قدرًا مشتركًا فقط؛ مع أن المميز الفارق أعظم من المشترك الجامع»[3]، لكن هذا المشترك ليس متساويًا بين الخالق والمخلوق، وإنما هو في الخالق على صورة أكمل ممّا هي عليه عند المخلوق. فالوجود في الخالق أكمل من الوجود في المخلوق طبقًا للقاعدة القائلة إنّ كلّ كمال ثبت للمخلوق فالخالق أحقّ به، وكلّ نقص تنزَّه عنه المخلوق فالخالق أحقّ أن ينزَّه منه لأنه هو: «المثل الأعلى». من هذه الجهة كانت ـ برأي ابن تيمية ـ الصفات و: «الأسماء مشكّكة لكون المعنى في أحد المحلين أكمل منه في الآخر. فإنّ الوجود بالواجب أحقّ منه بالممكن، والبياض بالثلج أحق منه بالعاج وأسماؤه وصفاته من هذا الباب»[4].

هكذا نجد ابن تيمية يخلص إلى القول بأن الأسماء والصفات المقولة على الخالق وعلى المخلوق مقولة عليهما بطريق التشكيك، فيدرج تقي الدين المشكّكة تحت المتواطئة اقتداءًا منه بما رأى أنه قول متقدمي الفلاسفة، فيقول: «والأسماء

(1) م. ن.، ص 212.
(2) م. ن.، ص 202.
(3) م. ن.، ص. ن.
(4) م. ن.، ص 201.

المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك ولهذا كان المتقدمون من نظّار الفلاسفة وغيرهم لا يخصّون المشكِّكة باسم، بل لفظ المتواطئة يتناول ذلك كله [وذلك بتقسيمهم للمشكّكة إلى قسمين وجعلهم] المشككة قسم من المتواطئة العامة وقسم من المتواطئة الخاصة. وإذا كان كذلك فلا بد من إثبات قدر مشترك كلّي وهو مسمى المتواطئة العامة وذلك لا يكون مطلقًا إلّا في الذهن وهذا هو مدلول قياسهم البرهاني. ولا بدّ من إثبات التفاضُل وهو مدلول المشككة التي هي قسم المتواطئة الخاصة، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهي قياس الأولى ولا بدّ من إثبات خاصّة الربّ التي بها يتميَّز عمّا سواه، وذلك مدلول آياته سبحانه التي يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه لا يدل على هذه قياس لا برهاني ولا غير برهاني»[1].

هكذا، إذًا، وبناءً على هذا التقسيم، ينتهي ابن تيمية إلى تقرير: «أن الأسماء [والصفات] المقولة عليه [أي على الله] وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده»[2]، تمامًا كما يطلق لفظ الوجود على الواجب والممكن. ذلك أنّ وجود الواجب أكمل من وجود الممكن ومتفاضل عليه، ومع ذلك فإنّ هذا لم يمنع من أن يكون مسمى الوجود معنا كليًّا مشتركًا بينهما. وهكذا الأمر في سائر الأسماء والصفات التي تطلَق على الخالق والمخلوق[3]. والقدر المشترك، كما قلنا، الذي هو مسمّى اللفظ عند الإطلاق، هو المطلق الكلّي الذي لا يوجد مطلقًا إلّا في الذهن لا خارج الذهن. لأنه لا يوجد بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء عام مشترك بينهما فأحرى أن يكون بين الخالق والمخلوق، أي أنه إذا اشتركا في مسمى الوجود لم يكن للوجود الكلي وجود في الخارج كأمر مشترك زائد على خصوصية كلّ واحد، لسببٍ بسيط وهو أنه لا يوجد في الخارج وجود مطلق كلّي اللهم إلّا في الذهن فقط[4].

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 163 ـ 164. **الصون**، ص 256 ـ 257.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 162. **الصون**، ص 255. كذلك **الفتاوى**، ج 3، ص 77.

(3) انظر ص 366 ـ 367 ـ 368 من هذا البحث.

(4) **الفتاوى**، ج 5، ص 202 ـ 204. ج 3، ص 76. **الدرء**، ج 1، ص 292 وما بعدها. كذلك **الكواكب الدرية**، ص 124.

ولعلَّ الشبهة التي قادت الفلاسفة والمتكلِّمة، برأي ابن تيمية، إلى مثل هذا القول هو ما وقَع عليهم من اختلاط ما في الأذهان بما في الأعيان، فظنّوا أنَّ هذا المشترك أو الكلي أو ما يسمونه بالمعاني المطلقة أو الماهيات موجودة ومتحقّقة في الخارج، إمّا جزء من الشيء المعين، أو زائدة على خصوصيّته. وترجع هذه الشبهة، برأيه، إلى تفرقَتهم بين الماهية والوجود وتقريرهم أنّ كليهما في الخارج[1]، أي أنَّ للماهية وجودًا في الخارج مغايرًا ومنفصلًا على وجود أشخاصها. وهذا خطأ، برأي ابن تيمية، لأنّ الوجود الوحيد للماهية هو وجودها الذهني فحسب. يقول ابن تيمية: «والمسميان إذا اشتركا في مسمى الوجود والذات والماهية لم يكن بينهما في الخارج أمر مشترك يكون زائدًا على خصوصية كل واحد كما يظنّه أرسطو، وابن سينا، والرازي، وأمثالهم؛ بل ليس في الخارج وجود مطلق، ولا ماهية مطلقة ولا ذات مطلقة»[2]، سواء كان هذا المطلق الكلي مفارقًا للموجود كما هو قول أفلاطون، أو محايثًا ومباطنًا له كما هو قول أرسطو ـ وأتباعه ـ الذي: «ظنّ أنه في الخارج وأنه جزء من المعين، وهذا غلط؛ بل ليس في الخارج إلّا المعينات، وليس في الخارج مطلق يكون جزء معين، لكن هؤلاء [الفلاسفة] يريدون بالجزء ما هو صفة ذاتية للموصوف؛ بناء على أنّ الموصوف مركَّب من تلك الصفات التي يسمونها الأجزاء الذاتية (...) وهذا التركيب تركيب ذهني؛ فالماهية المركَّبة في الذهن مركّبة من هذه الأمور وهي أجزاء تلك الماهية. وأمّا الحقيقة الموجودة في الخارج فهي موصوفة بهذه الصفات؛ (...) [وهي] صفات متعدِّدة قائمة بالموصوف»[3]، بل إن الصفات لازمة للموصوف لا تنفكّ عنه إلّا في الذهن، على ما سنرى بعد قليل مع شيء من التفصيل[4]. وتبعًا لهذا فإنّ الماهية ليس لها ثبوت في الوجود الخارجي فأحرى إثبات انفصالها عنه. لذلك كان القول بانفصال الماهية عن الوجود، أو القول بوجود واقعي للماهية، قول يقوم على تقدير ذهني للذات لا على أنها موجودة في الخارج.

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 84.
(2) **الفتاوى**، ج 5، ص 204.
(3) م. ن.، ص 204 ـ 205 ـ 206.
(4) انظر ص 134 ـ 137 من هذا البحث.

والواضح أنّ تقي الدين ينفصل هاهنا عن أبي الوليد بن رشد الذي أقرّ بثبوت الماهية في الوجود الخارجي، لكنه، من جهة أخرى، يتقاطع معه في هذا الموضع عند نقطتين اثنتين يبدو أن ابن تيمية كان تابعًا فيهما لكلام أبي الوليد: الأولى عندما سبق وأن أقرّ ابن رشد بالطبيعة العقلية للكليات الموجودة في الذهن، والثانية عندما أثبت الوجود الذهني أو العقلي للماهية بالإضافة إلى وجودها الواقعي[1]. ومعلوم أنّ أبا الوليد قد فنَّد الأطروحة السينوية القائمة على القول بانفصال الماهية عن الوجود في الأشياء المركَّبة على خلاف الموجود البسيط الذي لا تنفصل فيه الماهية عن الوجود. يقول ابن رشد ناقدًا للشيخ الرئيس بخصوص قوله إنّ الماهية تنفصل عن الوجود في الموجودات المركَّبة: «وأما قول القائل إنّ الوجود أمرٌ زائد على الماهية وليس يتقوّم به الوجود في جوهره فقول مغلط جدًّا لأنّ هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدلّ على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا»[2]. ويقول في موضع آخر إنّ: «مذهب ابن سينا (...) مذهب خطأ وذلك أنه يعتقد أن الإنِّية وهو كون الشيء موجودًا شيء زائد على الماهية خارج النفس وكأنه عرض»[3]. والحال ـ عند ابن رشد ـ أنّ الفصل بين الماهية والوجود في الأشياء المركّبة أو القول بأنّ الوجود عرض في الماهية قول باطل[4]، لأن: «الوجود هو صفة هي الذات بعينها»[5].

وإذا كان هذا بسرعة نقد ابن رشد لخلاصة رأي ابن سينا في علاقة الوجود بالماهية في الموجود المركَّب، فإن رأي ابن سينا في الموجودات البسيطة على خلاف ذلك تمامًا، فهو يعتقد: «فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة [أي صفة

(1) انظر في هذا الصدد **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 2، مقالة الزاي، ص 823 وما بعدها. **تلخيص ما بعد الطبيعة**، المقالة الثانية، ص 42 وما بعدها. **رسالة ما بعد الطبيعة**، المقالة الثانية، ص 66 وما يليها. وللمزيد من التفصيل حول الطبيعة العقلية للكليات عند ابن رشد ولقوله بالوجود الأنطولوجي للماهية السارية في الأشياء والموجودات الخارجية بالإضافة إلى قوله بالوجود الذهني والعقلي لها، انظر **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ص 117 وما بعدها.

(2) **تهافت التهافت**، ص 304.

(3) م. ن.، ص 302.

(4) م. ن.، ص 385.

(5) م. ن.، ص 331.

الوجود] ليست زائدة على الماهية وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود»[1]. وهذا، برأي ابن رشد، رأي صحيح، يعني أنه: «يصح القول أنّ الوجود في البسيط هو الماهية نفسها»[2].

هكذا يتبيّن أن ابن رشد عكس ابن تيمية: «قد دافع بحميَّة عن وحدة الماهية بالموجود على صعيد الجواهر المركبة، (...) أما بالنسبة إلى الموجودات المفارقة البسيطة والمنفردة، فلم يجد ابن رشد غضاضة في أن يقيم بشأنها تكافؤًا تامًّا بين الماهية والوجود، لأنّ وجودها هو ماهيتها»[3]. وبعبارة ابن رشد، أن الصفة والموصوف هما شيء واحد بالفعل، أعني في الوجود الخارجي. وبهذا الاتصال أو التطابق الفعلي بين الماهية كموضوع والوجود كصفة تتحقّق وحدة الموجودات الفعلية سواء المركّبة أو البسيطة، ولا يكادان ينفصلان إلّا في الذهن أو العقل، أي من جهة العلاقة الحملية بين الصفة والموصوف أو الحامل والمحمول[4].

بعد هذه اللمح التوضيحيّة السريعة التي تكشف عن معالم الانفصال بين ابن تيمية من جهة وابن رشد وابن سينا من جهة ثانية حول مسألة علاقة الماهية بالوجود ـ على ما سيرد معنا بسطه وبيانه أكثر في ما بعد ـ نعود لنتابع كلام ابن تيمية في الصفات، حيث يرى أن هذه الأخيرة مبناها على أربع مسائل: مسألتان عقليتان ومسألتان لغويتان: فأمّا المسألتان العقليتان فملخّصهما كما يأتي:

الأولى: أنّ الصفة إذا قامت بمحلّ عاد حكمها إلى ذلك المحل بحيث يصير هو الموصوف بها. فالعلم أو القدرة أو الكلام مثلًا إذا قام بمحلّ عاد ذلك المحل هو العالم القادر المتكلّم.

الثانية: أنّ حكم الصفة لا يعود على غير ذلك المحل، فلا يكون عالمًا بعلم يقوم بغيره، ولا قادرًا بقدرة تقوم بغيره، ولا متكلمًا بكلام يقوم بغيره.

---

(1) م. ن.، ص 398.

(2) م. ن.، ص 400.

(3) انظر أستاذنا الدكتور محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1995، ص 206. وللتوسع أكثر حول اتصال وانفصال الماهية عن الوجود بين ابن سينا وابن رشد، انظر **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ص 117 وما بعدها.

(4) انظر ص 108 ـ 110 من هذا البحث.

وأمّا المسألتان اللغويتان فملخّصهما أيضًا كما يأتي:

الأولى: أنه يشتقّ لذلك المحل اسم من تلك الصفة، إذا كانت تلك الصفة ممّا يشتق لمحلها منها اسم، كما إذا قام العلم أو القدرة أو الكلام بمحل قيل عالم أو قادر أو متكلّم.

الثانية: أنه لا يشتق الاسم لمحل لم تقم به تلك الصفة، فلا يُقال لمحل لم يقم به العلم أو القدرة أو الإرادة أو الكلام أنه عالم أو قادر أو مريد أو متكلم[1].

على أنّ ابن تيمية يرى أنّ جميع الصفات الإلهية إنما هي صفات قائمة بذاته[2]، لكن منها ما هي اختيارية ـ كجماع صفات الأفعال مثل الخالق، الرازق، المحسن... إلخ، وهي كلها صفات محدثة. ويدرج ابن تيمية صفة الكلام ضمن هذا الجنس من الصفات ـ ومنها ما هي لازمة لذاته. ولمّا كان من الصفات ما هي من لوازم ذاته، فإنه لا يمكن وجود ذاته من دونها، كما لا يمكن وجودها من دونه، أي منفصلة ومستقلّة عنه[3]. لذلك كان: «التلازم بين الذات وصفات الكمال: هو كمال الكمال»[4]. وهو ما يُفيد أنّ كماله بنفسه لا بشيء آخر مباين لنفسه[5].

ويجمل ابن تيمية رأيه في الصفات مبيّنًا أنّ ما أثير من نزاع حول مسألة الصفات، عند التساؤل هل الصفة زائدة على الذات أم غير زائدة عليها، إنّما كان نزاعًا لفظيًّا فقط. لذلك لم يظفر أحد من المتنازعين بالحقيقة التي ظلّت بعيدة عن متناولهم، وكان بالإمكان ملامستها لو تمّ تقسيم المُراد بالذات إلى قسمين: القسم الأول وهو أنه إن كان المُراد بالذات في السؤال الذات الموجودة في الخارج، فتلك

---

(1) انظر **العقيدة الأصفهانية**، ص 55 ـ 56.

(2) يقول ابن تيمية: «ومَن قال الصفات تنقسم إلى صفات ذاتية وفعلية ولم يجعل الأفعال تقوم به فكلامه فيه تلبيس فإنه سبحانه لا يوصَف بشيء لا يقوم به وإن سلَّم أنّه يتّصف بما لا يقوم به فهذا هو أصل الجهمية الذين يصفونه بمخلوقاته ويقولون إنه متكلم ومريد وراضٍ وغضبان ومحب ومبغض وراحم لمخلوقات يخلقها منفصلة عنه لا بأمور تقوم بذاته». م. ن، ص 56.

(3) يقول ابن تيمية: «إن مذهب أهل السنة والجماعة: إثبات الصفات لله تعالى؛ بل صفات الكمال لازمة لذاته يمتنع ثبوت ذاته من دون صفات الكمال اللازمة له؛ بل يمتنع تحقّق ذات من الذوات عرية عن جميع الصفات». **الفتاوى**، ج 5، ص 206.

(4) **الفتاوى**، ج 6، ص 101.

(5) م. ن.، ص 97. كذلك ج 5، ص 206.

الذات مستلزمة لصفاتها ويمتنع وجودها من دون تلك الصفات[1]، لأنه إذا كانت الصفات لازمة للذات وقدر عدم اللازم، لزم عدم الملزوم. لذلك كان لا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكّة عن لوازمها، أي عن صفاتها اللازمة لها. ومن ثم، كان التساؤل حول ما إذا كانت الصفة زائدة على الذات تساؤلًا لا معنى له، لكون تقدير ذات في الخارج من غير صفات ممتنع، لكن لو قدِّرت الذات في الذهن أو النفس فحسب لا خارج النفس أو الذهن، وهوالقسم الثاني، فأريد بها وجودها الذهني المجرّد عن الصفات، فلا شكّ أنّ الصفات ستكون زائدة على الذات.

في هذا السياق بالذات نجد ابن تيمية يردّ، كما ردَّ ابن رشد من قبله[2] ـ وإن اختلفت أوجه الردّ ـ على الذين فرقوا في الصفات بين الصفات النفسية والصفات المعنوية، ملاحظًا أنهم اعتمدوا في هذا التمييز على تقدير خاطئ، إذ نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن من دون تقديره من الصفات، مثل القِدَم، فجعلوه من الصفات النفسية، وأمّا ما يمكن تقديرها من دونه، مثل العلم، فقد جعلوه من الصفات المعنوية. ولا يشك ابن تيمية أدنى شك في بطلان هذا التقسيم للصفات الذي يقوم على أساس تقدير ذهني للذات فحسب، بينما الوجود الفعلي لها لا يمكنه إلّا أن يبطل هذا التقسيم، لكون الصفات لازمة للذات في وجودها الفعلي الخارجي. ومن ثم كانت الصفات صفات نفسية ذاتية.

* * *

تلك، إذًا، مواقف الرجلين ـ ابن تيمية وابن رشد ـ من مسألة الصفات في جملتها، وهي مواقف تفصح عن كون المحور الرئيس لفكرة ابن تيمية في الصفات الإلهية يرجع إلى أبي الوليد بن رشد الذي يتقاطع مع الشيخ على هذا المستوى أيضًا، خصوصًا إذا علمنا تأكيدات أبي الوليد على كون الصفات ثابتة

---

(1) يقول ابن تيمية في هذه المسألة التي يرجع فيها كذلك إلى لفظ الذات في اللغة: «وكذلك إثبات ذات مجرّدة عن جميع الصفات أمر يقدِّره الذهن وإلّا فوجوده في الخارج ممتنع، ولفظ ذات يقتضي ذلك؛ فإن ذات هي في الأصل تأنيث ذو، وأصل الكلمة ذات الصفات أي: النفس ذات الصفات، فلفظ الذات معناه الصاحبة والمستلزمة للصفات؛ هذا من جهة اللفظ». **الفتاوى**، ج 5، ص 283. ج 6، ص 341.

(2) انظر ص 106 ـ 107 من هذا البحث.

للذات، وأنّ الذات لما كان لا يلحقها نقص، فالصفات الموصوف بها، إذًا، لا يلحقها نقص[1]. لذلك أمكن القول إنّ هذا التقاطع الرشدي مع ابن تيمية، سواء في مسألة الصفات أو في مسائل أخرى، ما يؤكّد الحضور الرشدي في بناء العديد من المواقف التيمية[2].

لكن هذا التقاطع بين الرجلين لا يعدم وجود مواطن للانفصال بينهما في مسألة الصفات في جملتها.

ذلك أنّ ابن تيمية إنما نجده هاهنا يدعوعامة الناس وخاصتهم إلى لزوم الوقوف عند حدود المعنى أو الدلالة الظاهرة من الشرع بدليل أنّ الرسول لو لم يكن قصده تبيلغ العامة والخاصة بهذه الدلالة الظاهرة لكان قصده التبيلغ بالكاذب، أي بغير المعنى أو الدلالة الظاهرة من النصّ، وهذا محال طبعًا فثبت معه أنّ الرسول إنما دعا إلى الأخذ بالدلالة الظاهرة فقط. في مقابل هذا الموقف التيمي نجد ابن رشد يرفض أن تكون للنص دلالة واحدة هي الدلالة الظاهرة منه، بدليل أنه إنْ كان من النص ما يفيد دلالة ظاهرة تمثيلية حسّية فهي دلالة موجّهة للجمهور وعامّة الناس فقط، لكون هؤلاء لا يمكن أن يفهموا تلك المعاني أو الدلالات العقلية للصفات الإلهية إلّا من خلال ضرب أمثلة حسّية لها. بينما الحكماء من أهل البرهان فينبغي عليهم نقل هذه المعاني من دلالتها الحسية التمثيلية إلى دلالتها العقلية بإخراجها من الحقيقة إلى المجاز دون أن يفيد ذلك نفي للصفة وإنما فقط إبطال لدلالتها الحسية وإثبات لدلالتها العقلية المجانسة لطبيعة الذات الإلهية.

هكذا نجد ابن تيمية يكتفي فقط بالأخذ بالدلالة الحسية الظاهرة من النص رافضًا جواز تخريجها المجازي باعتباره لها أنها توجد حقيقة في ذات الله لكن

(1) عبد المعطي محمد بيومي، ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب، ضمن ابن رشد والتنوير، وهو مجموع أعمال المؤتمر الدولي الخامس للفلسفة الذي نظمته الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية بالقاهرة، 1994. وقد صدرت هذه الأعمال عن دار الثقافة الجديدة، ط 1، 1997، ص 125. وانظر كذلك ص 123 ـ 127 من هذا البحث.

(2) انظر مقال الأستاذ عبدالمجيد الصغير: مواقف «رشدية» لتقي الدين بن تيمية، م. س، ص 164 ـ 182. إنّ تأكيد هذا التقاطع والحضور القوي والواسع لابن رشد في بلورة وبناء العديد من المواقف التيمية ما يقلّل من أهمية طرح Montgomery القائل، من غير سند أو إثبات مفصل، إن ابن تيمية: «وفي توجّهه الفكري العام ظلّ متأثرًا بالرازي» See *Islamic phylosophy and théology*, op.cit., p 144.

على صورة تخصّه مباينة لحقيقة وجودها في الإنسان، بينما يعمل ابن رشد على دعوة أهل البرهان إلى تصيُّد الدلالة العقلية الثاوية خلف هذا الظاهر، بحجة أن الدلالة الحسية إنما هي دلالة جمهورية فحسب أريد بها التمثيل الحسي للمعاني العقلية التي يستعصي عليهم تعقّلها.

غير أن ما اعتقده ابن رشد بأنّه إثبات للمعاني والصفات الإلهية إنما هو نفي لها وللذات الإلهية، برأي ابن تيمية، الذي اعتبر القول بوجود إله في صورة عقل بسيط غير مركّب، قولًا لا وجود له إلّا في الذهن. ذلك لأنّ التركيب ذاته إنما هو تصوّر ذهني لا يقوم إلّا عند وجود ذاتٍ مجرّدة منفكّة عن صفاتها في الذهن، أمّا الصفات اللازمة للذات، فلا يجوز عليها في الخارج التركيب أو التجزيء، بل إنّ ذلك العقل ذاته بما هو موجود معقول لا وجود له إلّا في الذهن لا محققًا في الخارج، فخطأ ابن رشد والفلاسفة عمومًا، برأي ابن تيمية، أنهم اعتبروا الإله موجودًا معقولًا مطلق الوجود، بينما المعقول أو الوجود المطلق لا يكون إلّا في الذهن لا خارج الذهن. لأنّ الوجود في الخارج وجود معيّن، والوجود المعيّن لا يكون إلّا مقيّدًا أومخصصًا لا مطلقًا. هذا عدا أنّ القول بوجود صفات عقلية من طبيعة العقل نفسها إنّما هو مجرد تقدير ذهني كذلك ما دامت الصفات لازمة لوجود الذات غير منفكّة عنها في الخارج. بعبارة أخرى، إنّ تقدير وجود صفات عقلية للذات الإلهية إنما هو نفي لوجودها الخارجي المعين، ونفي لأيِّ مضمون أنطولوجي لها خارج الذهن.

لكن ومع كلّ ما أتينا على ذكره من خلاف بين ابن تيمية وابن رشد هاهنا، فإنه يبقى مجرد قول مجمل في مسألة الصفات يشير ولا يستوفي. لذلك وطلبًا لزيادة في التوضيح، وحتى نتقرّب أكثر من فَهم مواقف الرجلين من مسألة الصفات ومجالات اتفاقهما وتقاطعهما أو اختلافهما وانفصالهما في هذا الباب، وكذا حدود التزامهما في تطبيق القواعد الموضوعة من قبلهما، نورِد هاهنا أهم الصفات التي كانت موضوع نقد ابن تيمية على ابن رشد، إن لم نَقُل مركزه، أعني بهذه الصفات على التتالي: صفة العلم والإرادة والكلام. ولنبدأ بتقريب التصوّر الرشدي لصفة العلم، ولنوطئ أولًا هذا التصوّر بنقد ابن رشد للتصوّر الكلامي حول علاقة العلم القديم بالمعلومات الحادثة.

أولًا: العلم الإلهي بين التوجه العقلي والتوجه الحرفي الظاهري

1 ـ البيان الرشدي لتهافت القول الكلامي في أن الله يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم

اختلف ابن رشد، من ضمن ما اختلف فيه مع المتكلِّمة، تحديدهم لصلة العلم القديم بالمعلومات المحدثة، حيث اعتبروا أنّ الله يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم. واستدلوا على ذلك بكون العلم المحدث متغيِّر بتغيُّر الموجودات، ولو كان الله يعلَم المحدث بعلم متغير، أعني محدث، لكانت ذاته محلًّا للحوادث، وهذا محال، لأن ما لا يخلو من الحوادث حادث، بينما الله قد ثبَّت قدمه، فلزم عن هذا أنه يعلم المحدثات بعلم قديم(1). غير أنّ هذا القول الكلامي قول خاطئ، برأي ابن رشد، وخطأه من وجهين:

الأول: أنه قول بَنَتْه المتكلمة على المقدّمة القائلة: إنّ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، أي إنهم جعلوا الله يعلم المحدثات بعلم قديم، لأنه لو كان يعلمها بعلم محدث لكانت ذاته محلًّا للحوادث، وهذا عندهم محال.

إلّا أنّ تلك المقدِّمة باطلة، وأحد أوجه بطلانها كونها تفضي إلى قياس ونقل الحكم من الشاهد إلى الغائب، كما الأمر هاهنا. إذ نقلت علاقة العلم بالمعلوم في الشاهد إلى العلاقة بين العلم والمعلوم في الغائب دون أن تُراعي طبيعة الاختلاف الجذري والتام بينهما. فكان أن أدّى هذا القياس، وهذه النقلة الباطلة، إلى تشبيه وتمثيل علم الإنسان في الشاهد بعلم الله في الغائب، وما يعني ذلك من عدم التمييز بين العلم الإنساني والعلم الإلهي. ويعزو ابن رشد، من جهة أخرى، سبب

(1) حول أدلة الأشاعرة في إثبات كونه عالمًا انطلاقًا من الأفعال المحكمة المتقنة، وكذا أدلّتهم في كونه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، انظر الأشعري، **اللمع**، ص 51 وما بعدها. **نهاية الإقدام**، ص 223 ـ 224. **الملل والنحل**، ج 1، ص 94. **الأربعين في أصول الدين**، ج 1، ص 188 وما بعدها. **معالم أصول الدين**، ص 42. **المواقف**، ص 285 وما بعدها. **الإنصاف**، ص 36. كذلك **التمهيد**، ص 46. **لمع الأدلة**، ص 94. **الإرشاد**، ص 61 ـ 62. **الشامل**، ص 621. **طوالع الأنوار**، ص 181. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 64 ـ 65. وتجدر الإشارة إلى أن الاستدلال على علمه بالأفعال المحكمة المتقنة متفق عليه بين أغلب المتكلمة أشاعرة كانوا أو معتزلة (انظر **المحيط بالتكليف**، ص 119 وما بعدها. شرح الأصول الخمسة، ص 156 ـ 160). وهم ـ أي المتكلمة ـ في هذا الاستدلال ينطلقون من الآثار وما توجد عليه من ترتيب ونظام، أي من فعل محكم متقن للاستدلال على كون صانع العالم عالمًا.

هذا الخلط وعدم التمييز بين العلمين إلى عدم فهم المتكلمة لنوعية الاختلاف الموجود بين معنى الصفات في الشاهد ومعناها في الغائب.

ولو كان قد تمّ التوصُّل إلى فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد، ومعنى الصفات الموجودة في الغائب، لَما وقع المتكلِّمة في ما وقعوا فيه من خلط ولبس، ولتيسَّر لهم إدراك أنها توجد فيهما باشتراك الاسم اشتراكًا لا يصحّ معه النقلة من الشاهد إلى الغائب[1].

الثاني: أنّه لو صحّ القول بأنّ الله يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، للزم أن يصير علمه بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علمًا واحدًا، وهذا أمر غير معقول، لأنّ العلم بالضرورة تابع للموجود، ولمّا كان العلم كذلك، وكان الموجود تارة يوجد بالفعل وتارة يوجد بالقوة، وَجَب أن يكون العلم بالموجودين مختلفًا، فيكون وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل[2].

وابن رشد، وبعد أن تبيَّن له أوجه بطلان قول المتكلمة هذا، رأى أنَّ الناظر في تناول المتكلمة لمسألة العلم الإلهي لا يمكنه إلّا أن ينتهي به النظر إلى شبهة لازمة يصوغها أبو الوليد على الشكل الآتي: كيف يجوز الإقرار بكون علمه سبحانه قديمًا، والإقرار في الوقت نفسه بأنه يتعلق بالأشياء المحدثة عنه؟ فإذا كانت هذه المحدثات كلها في علم الله قبل أن تكون، فهل هي في علمه بعد كونها على الحال نفسها الذي كانت عليه في علمه قبل أن تكون أم هي في علمه بعد كونها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن تكون؟.

إن ابن رشد، وبعد صياغته لهذه الأسئلة وما تقوم عليه من إشكالات، يعمَد إلى إبطال قول المتكلِّمة معتمدًا في ذلك على برهانين اثنين:

الأول: أنهم إنْ قالوا إنّ حال الموجودات في علم الله بعد وجودها قد صارت على غير حال ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد، لزمهم أن يكون العلم القديم متغيرًا، وذلك مستحيل على العلم القديم.

والثاني: أنهم إن أجابوا بالقول إنّ حال العلم بها واحد في الحالتين، أعني بعد وجودها وقبل وجودها، كانت الموجودات المحدثة بعد أن وجدت هي ذات

(1) **تهافت التهافت**، ص 425.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 77 ـ 78.

الموجودات قبل أن توجد من غير أن يطرأ عليها أيّ تغيُّر أو تبدل. والحال أنها على خلاف ذلك تمامًا، لأنّه لو بقيت الموجودات بعد وجودها على حال وجودها نفسها قبل أن توجد، لكان الموجود والمعدوم واحدًا، ولكان حال الشيء الموجود هو حال الشيء المعدوم نفسها، وهذا مخالف للعقل والبداهة. فإذا سلم المتكلمة بهذا، وكان العلم الحقيقي هو معرفة الموجود على ما هو عليه، وجب إذا تغير الشيء، أي المعلوم، تغيّر العلم به ضرورة، وإن لم يتغير العلم صار العلم بالشيء على غير ما هوعليه.

انطلاقًا من هذين الدليلين يلزم ابن رشد قول المتكلِّمة بمحالين اثنين: إمّا أن يكون العلم القديم يتغيّر ويختلف، أو تكون الحادثات غير معلومة له، وكِلا الأمرين مستحيل[1].

وقد دَرَج المتكلِّمة الردّ على هذين المحالين أو هذا الإشكال بإجابات ليست بمخرجة لهم من الشبهة المتقدِّمة، إذ من أجوبتهم على ذلك مثلًا القول بأن الله يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها وفي زمان ومكان كونها[2]، لكن ابن رشد يعقب على جوابهم ذاك بالسؤال نفسه الذي طرحه عليهم أول الأمر، وهو أنه إذا وجدت الأشياء بعد أن لم تكن، أي بعد خروجها من العدم إلى الوجود، فهل حدث هنالك تغيُّر عند وجودها أو لم يحدث؟ فإنْ أجاب المتكلِّمة بالقول إنه لم يحدث تغير، فقد خالفوا الحسّ والعقل معًا، وهذه مكابرة، وإن قالوا حدث هنالك تغيّر، لزم مساءلتهم ثانية هل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أولًا؟.

ويخلص ابن رشد من كل هذا إلى أن المتكلِّمة سواء أجابوا بأنّ حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أو غير معلوم له، فإنَّ الشبهة المتقدِّمة لازمة لهم بالضرورة. والشبهة إنما لزمتهم هاهنا لأنه يصعب تصوّر كون العلم بالشيء قبل أن يوجد، والعلم به بعد أن وجد، علمًا واحدًا لم يطرأ عليه أي تغير أو تبدّل[3].

(1) ضميمة في العلم الإلهي، ضمن كتاب **فصل المقال**، ص 59 ـ 60.

(2) انظر مجمل رأي الأشاعرة في هذا السياق عند الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص 219.

(3) **الضميمة**، ص 60.

2 ـ الطبيعة العقلية لصفة العلم الإلهي عند ابن رشد

إنّ هذه الصعوبة، المترتِّبة عن شبهة المتكلِّمة في تصورهم لطبيعة العلاقة بين العلم القديم بالمعلومات الحادثة، لا يمكن أن تنحل إلّا إذا علمنا أنّ طبيعة العلم في الغائب تختلف عن طبيعة العلم في الشاهد، وأن حال ونوعية علاقة العلم القديم بالوجود خلاف حال ونوعية علاقة العلم المحدث بالوجود، إذ في العلم المحدث يكون الموجود هو علة وسبب العلم، بينما في العلم الإلهي يكون العلم القديم هو علة وسبب الموجود[1]. وإن عُوْنِد هذا التمييز بين العلمين بالقول: إنّ وجود الموجود بعد أن لم يكن يحدث في العلم القديم علم زائد على العلم الذي كان له قبل وجود الموجود، للزم عن هذه المعاندة أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علّة له؛ لكون العلم المعلول للموجود، أعني العلم المحدث، هو ما قد ينضاف إليه علم جديد زائد على ما كان عليه عند حدوث معلومه، بينما العلم القديم لا يمكن أن يحدث فيه تغيّر كما يحدث في العلم المحدث عند حدوث معلومه عنه. فحدوث التغير، إذًا، في العلم عند تغيّر الموجود، إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث[2]، لا العلم الذي هو علة وسبب للموجود، وهو العلم القديم.

والسؤال الذي يمكن أن يعترضنا هاهنا هو: كيف لنا أن نفهم مع ابن رشد قوله بأنّ العلم القديم سبب للموجود وعلّة له؟.

لنعلِّق الجواب عن هذا السؤال إلى حين الحديث عن نظرية الخلق أو العالم عند ابن رشد، ولنكتفي هنا بالجواب على السؤال التالي: ما هي طبيعة المنظور الرشدي لمسألة تعقُّل الله للموجودات؟.

للجواب عن هذا السؤال لا مناص ابتداءً من الوقوف على طبيعة العلم الإنساني لبيان الاختلاف الذي يقيمه ابن رشد بين هذا العلم والعلم الإلهي:

ففي تحديده لطبيعة العلم الأول، يذهب ابن رشد إلى أنّ العلم الإنساني علم بالموجود من خلال كلِّياته التي يعمل الإنسان على تجريدها منه، فتصير

(1) م. ن.، ص 61.

(2) م. ن.، ص. ن.

تلك الكليات ـ بما هي صور وماهيّات الموجودات ونظامها وترتيبها ـ حاصلة له كمعقولات. فالإنسان لا يعقل الكلي أو المعقول من نفسه، أي أنه ليس هو مصدر هذه المعقولات ولا علّة لها، كما أنها لا توجد منفصلة عنه أو عن الموجودات في عالم فوقاني مفارق ومستقلّ، وإنما هي كامنة ومحايثة لهذا المحسوس، لكن لا يجب أن يفهم من هذا أنّ كليات الشيء هي الشيء نفسه، وإنما هي ماهيته وحقيقته، أي ما به قوامه، وهي لا توجد في الموجود وجودًا بالفعل، وإنّما توجد فيه بالقوة فقط. وإذا أضفنا إلى هذا أنّ معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وأنّ العقل هو مجموع الإدراكات العقلية للمعقولات، كان العقل هو المعقول من جهة ما هو معقول من قبل العقل، ولا يوجد عندئذٍ أي تغاير أو اختلاف بين العقل والمعقول إلّا من ناحيتين: الأولى أن المعقول أو المعقولات هي معقولات محايثة لأشياء موجودة في الخارج، والثانية أنّ طبيعة المعقولات ليست من طبيعة العقول، أي أنها ليست عقلًا، وإنما تصير عقلًا عند تجريد العقل لصورها من المواد.

بناءً على هذين التغايرين، إذًا، يتمّ الفصل بين العقل والمعقول، بل ويتقرّر أنه لا يمكن أن يكون العقل هو المعقول من جميع الجهات[1].

انطلاقًا من هذه المعطيات يقرِّر ابن رشد أنه إذا كانت علاقة المعقول بالمحسوس على هذه الطبيعة من العلاقة، وكان تحصيل المعقول يمرّ بالضرورة عبر تجريده من الطبيعي، كان الموجود المحسوس هو علة المعقول وسببًا له، وهذا الأخير معلول عن الموجود ومسبَّب عنه، وكان الموجود سابقًا للمعقول وشرطًا له، والمعقول لاحق أو تابع للموجود ومشروط بوجوده.

هكذا يصير علم الإنسان بالموجودات علمًا من خصوصيّاته أنه علم معلول عن الموجودات وتابع لها، ومن ثم كان متأخرًا عنها ومستكملًا بها، هذا عدا أنه علم بالقوة للموجودات التي بالفعل.

وإذا كانت هذه، في عُجالة، أهم خصوصيّات العلم الإنساني، فإنّ العلم الإلهي على خلاف ذلك تمامًا. ذلك أنّ الله في تعقُّله لا يعقل الموجودات الخارجية على أنها خارجة عن ذاته، لأنه لو كان يتعقّلها على أنها كذلك، لترتب عنه أن يكون علمه مستكملًا بشيء آخر غيره؛ ولو جاز هذا، لكان الأشرف مستكملًا بالأخس،

(1) **تهافت التهافت**، ص 338.

ولكان علمه تابعًا لذلك الشيء الذي يعقله، وكان منفعلًا عنه لا فاعلًا له؛ وإنْ صحَّ هذا، كان علمه، كالحال في علمنا، يخرج من القوة إلى الفعل. لهذه المحالات ولغيرها المترتبة عن القول بأنه يعقل شيئًا آخر خارجًا عن ذاته لم يبْقَ إلّا أنه لا يعقل إلّا ذاته، لكن، لو كان الله لا يعلم إلّا ذاته، فهل معنى هذا أنَّ الله لا يعلم الموجودات الخارجية وبالتالي جاهل لها؟.

في مضمار جواب ابن رشد عن هذا السؤال يؤكِّد على أننا إذا نظرنا إلى علم الإنسان وجدنا أنه لا يخرج عن كونه علمًا بالمعلومات، أي أنَّ علمه ليس شيئًا أكثر من علمه بالموجودات. غير أنّ من خصوصية الإنسان، من جهة ما هو عاقل، كونه عالمًا بماهيته، ولمّا كانت ماهية الإنسان هي المعقولات أو على الأصح هي العلم بمعقولات الأشياء، فعلم الإنسان بذاته وما تحوز عليه من معقولات هو ضرورة علمه بسائر الأشياء. وإذا كان هذا أمرًا ظاهرًا وبيِّنًا في الإنسان، فإنه يلزم أن يكون أظهر وأبيَن في الصانع، إذ إن علمه كصانع ليس شيئًا أكثر من علمه بالمصنوعات[1]. غير أن هذه المصنوعات أو الموجودات إذا كانت توجد في ذاته كمعقولات، فهي إنّما توجد فيها على نحوٍ أكمل وأشرف من وجودها في الموجودات[2]، وهو عندما يعقل ذاته، فهو يعقل الموجودات كلها على نحوٍ أسمى وأشرف. وبهذا المعنى فإنّ: «الأول (...) لا يعقل إلّا ذاته وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات

(1) م. ن.، ص 336.

(2) يقول ابن رشد موضحًا مراتب صور الموجودات المحسوسة: إنّ هذه الصور أعني صور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أخسّها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني، ثم لها أيضًا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها إلى أن ينتهي الأمر إلى وجودها في المبدأ الأول. إذ إن الصور التي في هذا المبدأ هي أفضل الموجودات التي للصور في جميع الموجودات. (انظر **تهافت التهافت**، ص 217). ويقول بعد هذا بقليل: «والشاهد على أنّ الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود هو ما يظهر من أمر النفس فإنَّ اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض وذلك أنّ أخس مراتبه هو وجوده في الهيولى وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك أنّ هذا الوجود هو وجود للونِ مدركٍ لذاته والذي له في الهيولى هو وجود جماديّ غير مدرك لذاته وقد تبيّن أيضًا في علم النفس أنّ للَّون وجودًا أيضًا في القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبيَّن أنّ له في القوة الذاكرة وجودًا أشرف من وجوده في القوة الخيالية وله في العقل وجودًا أشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد أنّ له في ذات العلم الأول وجودًا أشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه». م. ن.، ص 228.

بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام»[1]. بعبارة مختصرة لابن رشد، إنَّ المبدأ الأوّل إنما يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود بإطلاق الذي هو ذاته[2]. فالله، بهذا الاعتبار، من حيث هو سبب أول، تحتوي ذاته على جميع الموجودات في أشرف مراتب وجودها. ولمّا كان المبدأ الأول أو الله سببًا في وجوده الذاتي، ولم يكُن ثمّة سبب آخر خارجي له، كان المبدأ الأول هو سبب وجود المعقولات في ذاته. وهذا معناه، أنَّ السبب هنا ليس شيئًا مختلفًا عن المسبِّب[3]، ومعناه أيضًا، أنّ المعقولات ليست حاصلة له بعد تعقّله للموجودات، ولا هذه الأخيرة علّة لعلمه، وإنما هو علة لها والسبب الأول لوجودها في ذاته. لذلك فهو عندما يعلم ويعقل الموجودات لا يحتاج في تعقّله لها إلى معقولات الأشياء المحسوسة، وإنما المعقولات هو موجِدُها بحيث توجد سلفًا في ذاته، لكن في صورة أسمى وأشرف من وجودها في الموجودات. وبالتالي فهو عندما يدرك ذاته فإنه يدرك الموجودات كلها، لأنّ الذات المدركة والموضوع المُدرَك شيء واحد.

هكذا ينتهي ابن رشد إلى التمييز بين العلم الإنساني والعلم الإلهي: فالأول يدرك الموجودات إدراكًا غير مباشر، بحيث لا يدركها إلّا بواسطة المعقولات والصور العقلية للأشياء، وأمّا الإله فيعلمها ويعلم صورها وماهيّاتها وما توجد عليه من نظام وترتيب مباشرة من ذاته ومن غير وساطة تلك المعقولات[4] الكامنة في الموجودات والمباطنة لها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإننا إذا وضعنا في اعتبارنا كون ابن رشد قد أقرَّ بوجود علاقة سببيّة تربط بين أجزاء العالم، فإنه، في مصنفاته الحجاجية، سيقر القول بكون الله هو سبب هذه الأسباب كلها. يقول ابن رشد: ولمّا كانت الموجودات قائمة على نظام وترتيب معيّن، كان: «هاهنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجودٍ موجود وواجب أن يكون هذا العقل النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات»[5].

(1) م. ن.، ص 217.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1708.

(3) محمود قاسم، **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، ط 2، مصر، دار المعارف، 1983، ص 164.

(4) م. ن.، ص 201 ـ 157 Cf. also, Barry kagon, *Averroès and the metaphysics of causation state*. university of New york press, 1985, pp 230 - 233 and 236

(5) **تهافت التهافت**، ص 339. كذلك ص 217.

إنّ أهم ما يمكن أن يُستشفّ من هذا الكلام الرشدي، إقراره أنه إذا كانت هناك علاقات سببية في الكون بين مختلف الموجودات، فإنّ ثمة سببية أخرى هي سببية السبب الأول التي هي السبب في كلّ الأشياء[1]. ومن ثم، فكلّ الأسباب وكل الأشياء والموجودات، إنّما تعود، في نهاية التحليل، إلى السبب الأول الذي هو سبب الموجودات كلها. وهذا دليل رشدي على مدى علم الله وإحاطته بكلّ شيء، وعلى مدى قدرته وعنايته الفائقة والدائمة بالعالم من خلال خلقه المستمرّ لأسباب موجوداته، فهو «خالق كل شيء وممسكه وحافظه»[2].

لكن ألا يثير القول بأنّ المعقولات توجد في ذات الله في صورة أسمى وأشرف بأنّ ثمة كثرة في المعاني والمعقولات، ومن ثم كثرة في علم الله؟.

يسارع ابن رشد إلى الجواب عن هذا السؤال بالقول: إنّه ليس ثمة ما يدعو إلى وجود كثرة في العلم الإلهي، لأن هذه الكثرة إنما هي لازمة للعلم الإنساني الذي لا يعلم الموجودات الكثيرة إلّا عبر معانيها الكلية، ولمّا كانت الموجودات الكثيرة سبب علمنا، فإن: «الشيء الذي أسبابه كثيرة هو لعمري كثير»[3]، ولعلّ هذا هو ما جعل العلم الإنساني يوصف بالتعدُّد والكثرة. وأمّا العلم الإلهي، فهو علم واحد، لأنه لو كان كثيرًا، لكان منقسمًا، ولمّا كانت ذاته بسيطة، هذا عدا أن: «الشيء الذي معلولاته كثيرة ليس يلزم أن يكون كثيرًا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة»[4]، لأنّ الله لا يعلم الموجودات من خلال معقولاتها ومعانيها الكلّية، وإنما يعلمها بذاته الواحدة، وهي واحدة لأنّه ليس هناك عقل ومعقول، وإنما العقل هو المعقول، أي أنّ المدرِك والمُدرَك أو العقل والمعقول متّحدان اتحادًا تامًّا، بحيث تنتفي وجود أي مغايرة بينهما. يقول ابن رشد: «وأمّا ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك [أي الكثرة] وذلك أنه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه العقول وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرِك والمدرَك»[5]. ثم يقول: «إن العقل إنّما صار هو المعقول من

(1) **مناهج الأدلة**، ص 117 ـ 138. انظر كذلك **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، ص 100. Voir aussi *le rationalisme d'averroès d'après une étude sur la création*, op.cit., p 42.

(2) **تهافت التهافت**، ص 230، كذلك ص 60. **الفصل**، ص 41.

(3) **تهافت التهافت**، ص 352.

(4) م. ن.، ص. ن.

(5) م. ن.، ص 341.

جهة ما هو معقول لأنّ هاهنا عقلًا هو المعقول من جميع الجهات»[1]. ويستدل ابن رشد على هذه الوحدة باعتماد قياس الأولى حين يقول: «بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتّحد المفهوم فيهما وذلك أنّ العالم إن كان عالمًا بعلم فالذي به يكون العالم عالمًا أحرى أن يكون عالمًا»[2]. بعبارة أوضح، أنه إذا كان اللهّ عالمًا بعلم، فعلمه أولى أن يكون عالمًا.

هكذا يصير العقل هو المعقول، والعلم هو العالم، وتصير الصفة هي الموصوف، فيصيرا معًا من الطبيعة الواحدة نفسها، أي كلاهما عقلًا، وهذا هو معنى قول ابن رشد بأن: «الوصف والموصوف في الأشياء التي ليست في هيولى (...) يرجعان (...) إلى معنى واحد من جميع الوجوه من غير أن نجد هنالك جهة بها يفصل المحمول من الموضوع والوصف من الموصوف خارج الذهن أعني في ذات الشيء وطبيعته»[3]. وإذا جادل أحد في هذه العلاقة الماهوية بين الصفة والموصوف في الخارج فهو معذور لا محالة، لأنه في الواقع يستعصي على الإنسان فهم هذه الوحدة ومن هنا قصوره؛ وهذا القصور أو العجز مردّه إلى عقل الإنسان ذاته الذي لا يمكنه إدراك تلك الوحدة إلّا إذا كان العلم منه هو بعينه ذلك العلم الأزلي، وذلك مستحيل[4].

وهذا إقرار من ابن رشد بأنّ: «تكييف هذا المعنى [أي العلم الإلهي] وتصوره بالحقيقة [كما هي في ذات الله] ممتنع على العقل الإنساني لأنه لو أدرك هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري سبحانه وذلك مستحيل»[5].

غير أنّ ما تلزم الإشارة إليه في هذا الموضع، هو أنه لمّا كان من الموجودات أو العقول المفارقة ما هو متبرئ عن المادة، فإن مثل هذه: «العقول التي في غير

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) م. ن.، ص 314.

(3) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1622.

(4) **تهافت التهافت**، ص 344. ويذهب بعض الدارسين لابن رشد بمثل هذا الكلام الرشدي إلى أقصى مداه ليقولوا: «إن هذه اللاأدرية تطبع في العمق إلاهيات المسلمين في جملتها، بحيث نجدها حتى عند ابن رشد نفسه». Voir *La pensée religieuse d'avérroès: la doctrine de la création dans le tahafut*, op.cit., p101

(5) **تهافت التهافت**، ص 345.

هيولى يلزم أن يكون المعقول منها والعقل وفعل العقل شيئًا واحدًا بعينه»[1]. إلّا أنه ورغم هذه الوحدة، فإنّ الكثرة تدخل عليها من جهة ما أن هذه المبادئ المفارقة، وإن كان العقل والمعقول فيها واحدًا، فإنها تبقى مع ذلك متفاضلة فيما بينها؛ وذلك بحسب ما يحتاجه كلّ واحد منها من مبادئ في تصوّر ذاته. يقول ابن رشد: «كل ما احتاج في تصور ذاته إلى مبادئ أكثر، فهو أقل بساطة وفيه كثرة ما. وبالعكس كلّ ما احتاج في تصور ذاته إلى مبادئ أقل فهو أكثر بساطة، حتى أنّ البسيط الأول بالتحقيق إنما هو الذي لا يحتاج في تصوّر ذاته إلى شيء من خارج»[2].

هكذا تصير: «الكثرة الموجودة في واحدٍ من هذه المفارقات إنما توجد لها من جهة أنها إنما تعقل من ذاتها كثرة»[3]. بينما الوحدة في المبدأ الأول إنما هي له من جهة ما أنه: «غير منقسم فيما يعقل من ذاته، فلذلك لا يعقل إلّا شيئًا واحدًا بسيطًا، وهو ذاته ولا يمكن فيه أن يعقل كثرة ما، لا في ذاته، ولا خارجة عن ذاته»[4].

فالوحدة، إذًا، وتبعًا لكل ما ذكرنا، إنّما هي تعقل المبدأ الأول لشيء واحد بسيط هو ذاته من غير احتياج في تصوّره لها إلى ما هو خارج عن هذه الذات. أو قلّ إن الوحدة، فضلًا عن ذلك، إنما هي تَطابقٌ واتّحاد ماهوي تام بين العلم والعالم أو العقل والمعقول، بحيث صار معه المعقول هو العقل ذاته[5]. وإذا فرض بقاء المعقولات كثيرة ولم تتّحد بذاته كانت ذاته غيرها[6]. وهذا فرض باطل للمحالات التي ذكرنا.

هكذا اهتدى ابن رشد إلى رفع الكثرة عن العلم الإلهي، وأقرّ بوجود وحدة في علمه، مع رفعه لأيِّ تمييز بين علم الله لذاته وعلمه للموجودات، وهو العلم

---

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1701.

(2) **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 143.

(3) م. ن.، ص 148.

(4) م. ن.، ص. ن.

(5) يقول ابن رشد: «فما كان متبرئًا عن المادة بإطلاق فالمعقول منه والعقل شيء واحد بإطلاق». **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1704. وانظر كيف يرجع Marie bernard هذه الوحدة إلى معمر المعتزلي حين يقول: «على غرارالفلاسفة، فإنّ معمر يشدِّد (...) على كون الله علمًا وعقلًا وأنّ العقل وموضوع العقل فيه شيء واحد» Voir Marie Bernard, *La notion de ilm chez les premiers mu'tazilites*, in studia islamica, 1973, p55.

(6) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1706.

الذي صار معه العقل والمعقول شيئًا واحدًا[1]. وإذا كان من الفلاسفة مَن أقرَّ القول بأنّ معقولات الأشياء توجد في ذات الله، فإنّ هذا الإقرار الخاطئ ما كان وراء قولهم بأنّ الله لا يعلم إلّا الكليات؛ وهو قول انتهى بهم إلى نوعٍ من التشبيه بقياس الغائب على الشاهد، وذلك حين اعتبروا أنّ الله يعلم الموجودات باعتماد المعقولات نفسها أو المعاني الكلية التي يعقل بها الإنسان الموجودات، والحال أنّ علمه تعالى لا يوصف لا بالكلّي ولا بالجزئي، والدليل على ذلك من وجوه:

أولًا: أنّ العلم الكلي علم بالقوة للموجودات الجزئية التي توجد بالفعل. وإذا كان علمه علمًا كليًا، كان علمًا بالقوة، بينما لا توجد قوة في علمه سبحانه[2].

ثانيًا: أنّ الكليات المعلومة عندنا معلولة عن طبيعة الموجود، لكن الأمر على العكس من ذلك في العلم الإلهي[3]، إذ هو علة للموجود لا معلولًا عنه.

ثالثًا: أنّ علمه لا يجوز أن يكون جزئيًا، لأنّ العلم الجزئي معلول عن الموجودات[4]، وأمّا علمه تعالى فهو علة لهذه الموجودات.

رابعًا: لو كان علمه يحصل بشيء جزئي، لكانَ كماله بشيء خارج عن ذاته، ولكان الأشرف عندئذٍ يُستكمل بالأخس وهذا محال.

وجملة القول، إنه لا يجوز إطلاق القول بأنّ علمه يوصف بأنّه كلي ولا جزئي، لأنّ الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات، وكِلا العلمَين كائنٌ فاسد[5]، لكن هذا لا يعني أنه لا يعلم الكليات أو الجزئيات، وإنّما هو يعلمها بعلمٍ غير مجانس لعلمنا بها[6] كما سبق وأن أوضحنا.

على ضوء تقرير ابن رشد لهذه النتائج وصعوبة تعقُّلها، يقطع بتحريم الكلام في علم الله سواء بذاته وبغيره على أهل النظر الخطابي والجدلي، وذلك لكون مدارك ومستويات فهم الجمهور، من أهل الخطابة، والمتكلمة، من أهل الجدل،

(1) See *Avérroès and the metaphysics of causation*, op.cit., pp 240 - 241

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1708.

(3) **الفصل**، ص 40.

(4) **تهافت التهافت**، ص 227.

(5) م. ن.، ص. ن. **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1708.

(6) **الفصل**، ص 39.

لا تبلغ مبلغ فهم مثل هذه الدقائق، وإذا عرض وأن خِيْضَ معهم في مثل هذه الأمور الدقيقة، أفضى بهم ذلك إلى إبطال معنى الألوهية[1]؛ لذلك كان الخوض والغوص في مثل هذه المسائل محرَّمًا عليهم، بل إنه وللسبب ذاته ـ أعني قصور مداركهم العقلية ـ جاء الشرع غير قاصد مخاطبة الجمهور مباشرة بهذه الأمور أو المعاني، بل عَمَدَ إلى تفهيمها لهم من خلال تمثيلها بالأمور المحسوسة والجوارح الإنسانية، لكن لا يجب أن يفهم من هذا التمثيل أنّ حقيقة هذه المعاني واحدة بين الله والإنسان، أو أنها من الطبيعة الواحدة نفسها، وإنما هي في الإله على وجه غير الوجه الذي توجد عليه في الإنسان كما سبق وأن بيّنا.

وإذا كانت هذه المسألة، أي مسألة العلم الإلهي، من المسائل الدقيقة الواجب دفع الجمهور عن الخوض فيها خوفًا من أن يبطل معنى الألوهية عندهم، وكان المتكلِّمة ليس عندهم برهان أو يقين، وإنما فقط كلام ـ في علم الله ـ على الطريقة الجدلية، فإنّ الخوض في هذه المسألة الدقيقة مقصور على العلماء الراسخين في العلم وهم أهل البرهان. لأجل ذلك كان لا يجب أن تثبت في كتاب إلّا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني[2].

تلك، إذًا، أهم الخلاصات التي انتهى إليها ابن رشد في سياق فحصه لمسألة العلم الإلهي، وهي خلاصات لا يسَعُنا إلّا أن نتسائل معها السؤال أو الأسئلة الآتية: كيف سيتعامل ابن تيمية مع هذه المعطيات؟ أي هل سيكون مؤيدًا ومثمّنًا لها أم من المسارعين إلى الدفع في أفق هدمها؟.

3 ـ نقد ابن تيمية للتقسيم الزماني للعلم الإلهي ودفع دلالته العقلية

في سياق ردود ابن تيمية على موقف ابن رشد من مسألة العلم الإلهي يذكر تقي الدين أنَّ ابن رشد قد أقرَّ القول بوحدة العلم بالماضي والمستقبل والحاضر في العلم القديم، مستدلًا (أي ابن رشد) على ذلك بدليلين:

الأول: أنّ ما يقع من التغاير في العلم بهذه الأزمنة الثلاث إنما هو أمر يخصّ العلم المحدث لا العلم القديم الذي يجب فيه اتّحاد هذه العلوم.

---

(1) **تهافت التهافت**، ص 356.

(2) م. ن.، ص 356 ـ 357.

والثاني: أنّ ابن رشد أوجَبَ وحدة العلم بالماضي والمستقبل والحاضر لاعتقاده أنّه يستحيل نفي علمه بما يحدث في هذه الأزمنة الثلاث.

ويعلّق ابن تيمية بأنَّ هذا الكلام، الذي ذكره ابن رشد، إنما هو من جنس كلام المتكلمة الذي انتقده ابن رشد نفسه حينما بيَّنَ أنه لو اتّحد في العلم القديم العلم بالماضي والحاضر والمستقبل، ولم يكن أيّ علم من هذه الثلاث مغايرًا للآخر، لكانَ العلم بالوجود عند وجوده وعند عدمه علمًا واحدًا. ومن ثم، فإن ابن رشد بإيراده لهذا القول الذي يفيد أنه يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفًا، قد ناقض فيه القول المتقدِّم له الذي يقضي بوحدة العلم في الأزمنة الثلاث.

غير أنَّ ابن تيمية، وبعد هذا التعليق، يستدرك بأنّ ابن رشد مع تصريحه بهذا الاختلاف، فإنّه يستقر على القول بأنّ عدم التغاير إنّما هو ثابتٌ في العلم القديم لا المحدث.

ولا يشكّ ابن تيمية أدنى شكّ في كون هذا الرأي الرشدي إنما يرجع إلى المتكلمين الذين كانوا أول مَن قالوا به، بل إنَّ المتكلِّمة، وعلى الرغم من أنَّ ابن رشد قد كان تابعًا لهم في هذا الباب، فإنهم ظلّوا في منزلة أعلى منه، لكونهم قالوا بعلم الله للحوادث بعد وجودها إمّا بعلمٍ زائدٍ كما قال بعضهم، وإمّا بذلك الأول القديم كما قال البعض الآخر[1].

بَيْدَ أنّ المقارن بين «كلام» ابن رشد، الذي علَّق عليه ابن تيمية هاهنا هذا التعليق، وبين النصّ الرشدي، كما ورد بمناهج الأدلة، يطالعه، أول ما يطالعه، سقوط ما أتى به ابن تيمية هاهنا من كلام بصلب النص الرشدي[2]، وبسقوط

(1) الدرء، ج 9، ص 382 ـ 383.

(2) إنّ ما بين أيدينا من طبعات لنص **مناهج الأدلة**، لا تثبت بالصلب نص موضوع نقد ابن تيمية هاهنا. وتجدر الإشارة إلى أنّ الكلام الساقط قد جاء فيه ـ عند ابن تيمية ـ ما نصه: «والذي يقال للخواص: إنّ العلم القديم لا يشبه [ال] علم [الإنسان] المحدث [فالذي يدركه الإنسان من تغاير العلم المحدث بالماضي والمستقبل والحاضر هو شيء يخص العلم المحدث، وأمّا العلم القديم فيجب فيه اتّحاد هذه العلوم، لأن انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة محال، فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها، وانتفى التكييف، إذ التكييف يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث]. الدرء، ج 9، ص 381 ـ 382. إنّ هذا الكلام لم يثبته كذلك محمود قاسم بصلب نص **مناهج الأدلة**، وإنّما أورده ـ خلوًّا ممّا وضعناه بين معقوفتين ـ فقط في ذيل ص 161 من النص المحقّق. وقال إنه زيادة في نسخة (أ).

هذا الكلام من النص يتداعى جميع ما نسب إلى الرجل وكلّ ما وجّه إليه هاهنا من انتقادات من قبل صاحب الفتاوى. ومع ذلك نجد ابن تيمية يَعتبِر أنَّ ما ذهب إليه ابن رشد في تمييزه بين العلم القديم والعلم المحدث، واعتباره العلم الأول سببًا لوجود الموجود، والمحدث سبب عنه، أنه تمييز لا يمكن اعتباره جوابًا عمّا تطرحه مسألة العلم من شكوك، بل يذهب ابن تيمية أكثر من ذلك إلى اعتبار هذا الكلام الرشدي قد سبق إلى القول به بعض الفلاسفة ممّن قالوا إنَّ علمه فعل[1]، وأنه قد عارضهم في ذلك بعض المتكلِّمة ممّن رأوا أنَّ العلم يطابق المعلوم فقط ولا يمكن أن يكون سببًا لوجود الموجود، وإنْ كان ابن تيمية، في ما بعد، سيرفض هذا الاعتراض الكلامي بدوره فيعتبره مجانِبًا للصواب.

بَيْدَ أنه وانطلاقًا من تمييز تقي الدين بين ثلاث مستويات في العلم ـ كما سنرى بشيء من التفصيل، في ما بعد ـ وهي: «علم ما يريد أن يفعل، علم بأن سيكون، علم أنه قد كان»، يؤكِّد أنَّ ابن رشد قد اقتصر على ذكر العلم المشروط في الفعل بالإرادة فقط، وهو العلم الذي لا يكون المريد مريدًا للمُراد حتى يحصل ذلك العلم، بينما العلم بأن سيكون المراد، والعلم أنه قد كان، فذلك ممّا غيبه ابن رشد[2].

والجدير بالإشارة هاهنا أنَّ ابن تيمية يريد أن يثبت أن ابن رشد من نُفاة العلم الإلهي بالماضي والمستقبل، بَيْدَ أنّ هذه التفرقة في العلم ـ في المنظور الرشدي ـ بين الماضي والحاضر والمستقبل، إنما هي تفرقة لازمة لعلم الإنسان بما هو علم يخضعُ للتغيُّرات الزمنية التي تخضع لها الأشياء التي يعلمها، بينما العلم الإلهي إنّما تستوي عنده جميع هذه الأزمنة، إذ كلّ شيء معلوم له منذ الأزل وإلى الأبد، ولا يمكن أن يكون خاضعًا للتغيّرات الزمنية بأيِّ حالٍ من الأحوال، لكون الزمان إنما هو مقياس حركة الأجسام، بينما الله ليس جسمًا كما سنرى في موضعه. فعلم الله، إذًا، علم للموجودات علمًا أبديًّا لا زمانيًّا، فهو: «عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالمٌ بالشيء إذا كان على أنّه قد كان، وعالمٌ بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه»[3].

(1) ولا يضيف ابن تيمية هاهنا بيانًا آخر عن هؤلاء الفلاسفة فيقدِّم حجّة ما يثبت سبق القول عندهم بكون العلم القديم سببًا لوجود الموجود والمحدث سبب عنه، ولعلّ هذا ما يؤثِّرعلى قيمة النقد التيمي هاهنا.

(2) **الدرء**، ج 9، ص 391 ـ 392 ـ 394.

(3) **مناهج الأدلة**، ص 78.

إن هذا الموقف هو ما تقتضيه أصول الشرع، عند ابن رشد، وهو موقف موافِقٌ لتصوّر الجمهور الذين يفهمون من العلم في الشاهد هذا المعنى بالذات وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون العلم على خلاف هذه الصفة[1]. فإذا صرّح رجلُ البرهان بهذا الرأي الذي يرتضيه الشرع للجمهور، فإنه لا يفعل سوى أن يفسّر ظاهر نصوص القرآن دون أن ينساق إلى الحديث عن مقولة الزمان التي إنما تنطبق على العلم الإنساني لا على العلم الإلهي[2]. وهذا ربما هو الذي فاتَ ابن تيمية إدراكه، عند ابن رشد، بسبب ما تعرَّضت له نصوصه وأخصّها نص مناهج الأدلة من إضافات وزيادات لا علاقة لها بروح فكر الرجل.

وابن تيمية وبعد تقسيمه للعلم تقسيمًا زمنيًا إلى علم ما يريد أن يفعل، وعلم بما سيكون، وعلم بما قد كان، يعيد طرح السؤال نفسه الذي طرحه ابن رشد على المتكلمة فيقول: إنه إذا ثبت في العلم أن منه ما هو علم بأن سيكون المراد، فهل يكون هذا العلم القديم هو العلم نفسه بوقوع المُراد إذا وقع أولًا؟ إلّا أن ابن تيمية، وعقب طرحه لهذا السؤال، يعترض على ابن رشد الاعتراض الذي سبق لنا إبطاله وهو أن ابن رشد وقع في «الغلط» عند القول باتّحاد العلم الماضي والحاضر والمستقبل، فـ: «جعل العلم بما يريده هو العلم بأن سيكون المراد، وذلك هو العلم بأن قد كان»[3]. وأنَّ ابن رشد لمّا وقع في ذلك «الغلط»، وكان المتكلِّمة قد تكلّموا في العلم القديم والمحدث، وانتهوا إلى جعل أحد العلمين هو الآخر، فإنهم كانوا أقرب إلى الصواب من أبي الوليد، وكانت طريقتهم أقلّ إشكالًا من طريقته[4].

والظاهر من هذا النقد أنّ ابن تيمية إنّما بناه على ما تضمَّنه النص الساقط من مناهج الأدلة، والذي أورد فيه ابن تيمية القول بكون ابن رشد قد وحَّد العلم بالماضي والمستقبل والحاضر، أي أنه، بتعبير ابن تيمية، قد جعل العلم بما يريد هو العلم بأن سيكون، وذلك هو العلم بأن قد كان، وهذا باطل، عند ابن تيمية. غير أنَّ هذا الإبطال لا يقلِّل عندنا في شيء من قيمة ما قاله ابن رشد بدليل سقوط النص

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، ص 220 ـ 221.

(3) **الدرء**، ج 9، ص 392.

(4) م. ن.، ص. ن.

المعتمد في النقد من الصلب. ثم إنَّ ابن رشد قد سبق وأن صرَّح بالقول: إنّ الغلط الذي دخل على المتكلمة في مسألة العلم الإلهي إنما هو من جهة الغلط الناشئ عن قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد[1]. إلّا أنَّ هذا النقد الرشدي للمتكلمة سيلقى كذلك اعتراضًا من قبل ابن تيمية الذي سيعدّه نقدًا باطلًا، ووجْه بطلانه، برأيه، أنه لا بدّ من اعتبار الشاهد في معرفة الغائب، لأنه لولا ما يوجد في الشاهد من أمور لَما أمكَن تصوّر شيء من الغائب أصلًا[2]. وهذا دليل على المكانة التي يعطيها ابن تيمية لقياس الغائب على الشاهد في معرفة أحوال العالم الآخر، بل يذهب ابن تيمية لحدّ القول أنَّ أيّ تشكيك في صحّة هذا القياس يفضي إلى فقدان الثقة بجميع العلوم[3].

إلّا أنّ ابن تيمية، في هذا النقد، يبدو أنه وقع في منزلق الحكم العام على النقد الرشدي لقياس الغائب على الشاهد عند المتكلّمة، ظانًّا أنّ أبا الوليد، في هذا النقد، كان رافضًا لهذا القياس جملة وتفصيلًا، بينما الأمر على خلاف ذلك تمامًا، إذ رفض ابن رشد قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمة لأنه قياس لا يراعي عندهم اختلاف طبيعة المثال ـ المصرَّح به في النص ـ عن الممثل. لذلك كان من هذه الجهة لا ينبّه إلى الحق عندهم، بينما هو في القرآن يراعي وجود هذا الاختلاف، وهو، من هذه الجهة، إنّما ينبّه إلى التأويل. وهذا يعني، عند ابن رشد، أنَّ القياس التمثيلي قد يصل إلى مستوى القياس البرهاني إذا قَرَنَه تنبيه على الحق. لذلك ـ على ما يقول ابن رشد ـ استعمل هذا القياس في الشرع على المستوى التبليغي الخطابي للجمهور[4]، وهو حقٌّ له شرعيته لمعرفة جملة من الأمور الإلهية[5]. ولعلَّ وعي ابن رشد بشرعية وأهمية الاستدلال بالشاهد على الغائب ما جعله يستعين، أكثر من مرّة، بهذا القياس للاستدلال على عددٍ من المسائل الكلامية[6]. يقول ابن

(1) **الضميمة**، ص 61.

(2) **الدرء**، ج 9، ص 393.

(3) محمد حسني الزين، **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، ط 1، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1994، ص 149.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 119.

(5) م. ن.، ص 96 ـ 119. كذلك سميح دغيم، «ابن رشد وعلم الكلام»، **الفكر العربي** (مجلة)، بيروت، لبنان، معهد الإنماء العربي، عدد 81، 1995، ص 44.

(6) انظر ص 47، 169، 222 ـ 223 من هذا البحث.

رشد على سبيل المثال، كل: «قول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأنّ الحكم على الغائب من ذلك إنّما يكون من قبل الحكم بالشاهد [فالنافون بهذا الاعتبار، إذًا،] لا سبيل لهم إلى معرفة الله»[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ ابن رشد لمّا كان قد صرّح، كما مرَّ معنا، أنه: «لا يحدث في الفاعل تغيّر عند (...) حدوث معلومه عنه»[2]، فإنّ ابن تيمية قد ردَّ على قوله هذا بالقول: «أنت قد أبطَلْت دليل المتكلِّمين على هذا الأصل الذي قاسوا عليه، ولم تذكر لك عليه دليلًا، فإنّ أولئك بَنُوْه على أنَّ ما لا يسبق الحوادث حادث، وهذا ثبت بطلانه. فيجوز عندك أن تقوم الحوادث بالقديم، وإذا كان كذلك، لم يمتنع عندك أن يتجدَّد للفاعل القديم عند فعله حال من الأحوال»[3].

ولعلَّ أهمّ ما في هذا القول التيمي تقريره كون ابن رشد قد انتهى إلى القول بجواز قيام الحوادث بالقديم، وأنه يتجدَّد للفاعل القديم عند فعله حال من الأحوال لم يكن له من ذي قبل. غير أنّ هذا الكلام، كما هو بيِّنٌ، إنما هو خلاصة تيمية لقراءة معينة للنص الرشدي عملت على تحويره في اتّجاه مخالف لروح فكر الرجل الذي أفرد حيِّزًا مهمًّا في المؤلفات الحجاجية الثلاث لنقد القول بقيام الحوادث بالقديم. ولعلّ موضع سوء فهم ابن تيمية لابن رشد هاهنا، في تقديرنا، هواعتبار ابن تيمية أنَّ أبا الوليد قد سلَّم القول مع الفلاسفة أنّ الله يعلم الموجودات باعتماد المعقولات نفسها التي يعقل بها الإنسان الموجودات[4]، والحال أنّ ابن رشد قد فَصَلَ بين وجود هذه المعقولات في ذات الله، وبين وجودها عند الإنسان، معتبرًا أنّ المعقولات توجد في ذات الله على نحوٍ أشرف وأسمى، وأنّها معلولة عن الذات لا عن الموجودات، وأنها وهذه الذات شيء واحد، أي إنّ العلم الإلهي إنما هو علم بالموجودات لا على أنها خارجة عن ذاته،

(1) **مناهج الأدلة**، ص 142 ـ 143.

(2) **الضميمة**، ص 61.

(3) **الدرء**، ج 9، ص 393.

(4) نشير هنا إلى أن ابن تيمية قد انتقد القول القائل إنّ الله لا يعلم إلّا الكليات ـ وهو قول ابن سينا ـ معتبرًا إياه أنه قول باطل لكون هذا العلم لا يفيد معرفة أمرٍ معين موجود في الخارج وإنما يفيد أمورًا مقدَّرة في الذهن فقط، ولو كان علم الله كذلك لكان غير عارف بالأمر الجزئي وجاهلًا بأعيان الموجودات في الخارج وهذا كله محال.

كما هو أمر العلم الإنساني، وإنما توجد معقولات هذه الموجودات في ذاته على أكمل وأشرف وجود، وأنَّ الله عندما يعقل المعقولات من حيث هي ذاته يصير علمه فاعلًا، أي سببًا للنظام والترتيب والحكمة الموجودة في الموجودات، لا أنّ الموجودات فاعلة أو مؤثِّرة في علمه كما هو حال العلم الإنساني الذي يدرك الموجودات من خلال المعقولات الكلية التي هي غير ذاته بوجه من الوجوه. والملاحَظ أنَّ هذا النقد التيمي الذي رُمِيَ به أبو الوليد، كان قد رمي به ابن تيمية ذاته من قبل تاج الدين السبكي (683هـ ـ 756هـ) حينما صرَّح هذا الأخير بأنّ ابن تيمية قد قال بحلول الحوادث بذات الله تعالى[1].

ولا يتوانى ابن تيمية في إضعاف قول ابن رشد القائل: إنّ حدوث التغيُّر في العلم عند تغيّر الموجود إنما هو تغيّر خاص بالعلم المحدث المعلول عن الموجود[2] فيضعفه من وجهين:

أحدهما: اعتباره أن ما استند إليه ابن رشد من دليل في التمييز بين العلم القديم والعلم المحدث، وهو أنّ العلم القديم علّة للموجودات، والمحدث معلول عنها، أنه دليل لا يمكن الاطمئنان إليه في التمييز والتفرقة بين العلم المحدث الإنساني والعلم القديم الإلهي، لكون كِلا العلمين ينقسم إلى ما لا يكون له تأثير في وجود معلومه، وما يكون له تأثير في وجود معلومه[3].

---

(1) السبكي، **الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية**، جمعها كمال أبو المنى، ط 1، بيروت، عالم الكتب، 1983، ص 85 ـ 151 ـ 152. السبكي، **السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل**، تعليق زاهد بن الحسن الكوثري، ط 1، مطبعة السعادة، مصر، 1937، ص 16. وانظر الطبعة الحديثة لهذه الرسالة عن مكتبة زهران، مصر، 1993، ص 17. كذلك السبكي، **رسالة الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية**، طبعة الترقي، 1347هـ، ص 76 ـ 78 ـ 79. وما أورده زاهد الكوثري من تعليقات عليها في الحواشي. وقد ذهب تاج الدين السبكي في هذه الرسالة وفي رسائل غيرها إلى حدّ تكفير تقي الدين بن تيمية، متَّهمًا إيّاه بخروجه عن الاتّباع إلى الابتداع. وقد وضعت إثر هذا مصنفات عديدة إمّا دفاعًا عن ابن تيمية أو ردًّا على السبكي ومَن سَلَك مسلكه. نذكر من هذه المصنفات الموضوعة لهذا الغرض مصنف «الرد الوافر على مَن زَعَم: بأن من سمى ابن تيمية» شيخ الإسلام «كافر» لصاحبه ابن ناصرالدين الدمشقي، المكتب الإسلامي، 1980. وكتاب **الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية** لصاحبه مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، تح. نجم عبدالرحمن خلف، ط 2، بيروت، لبنان، دار الفرقان، 1985.

(2) **الضميمة**، ص 61.

(3) وسيأتي معنا بعد قليل بيان لهذا التقسيم الذي يقيمه ابن تيمية لكِلا العلمين.

الثاني: أنَّ العلم المحدث علم لا بدّ من لزومه للإنسان عند إرادته للفعل المحدث، أي لا بدّ للمُريد من علم بما يريد أن يفعل. فهو، إذًا، علمٌ متقدِّم على المُراد أو المعلوم، أي علّة للموجوَد المُراد وليس معلولًا عن الموجود كما ذهب إلى ذلك أبو الوليد.

وإذا كان ابن رشد قد سبق وأن أكّد في تهافت التهافت على أنّ العقل والمعقول، والعلم والعالم، شيء واحد فإنّ ابن تيمية قد ردَّ على هذا بأنه قول في غاية النفي. يقول ابن تيمية: «وأنت تقول: إن العلم هو العالم، بل تقولون: إن العلم والعالم والمعلوم، والعشق والعاشق والمعشوق، والعقل والعاقل والمعقول شيء واحد. فقولكم أشدّ نفيًا»[1]، وهو نفي أشدّ لأنه نفي من جهتين، أعني من جهة نفيه للذات والصفات معًا كما سبق وأن ذكرنا[2]: فأمّا نفيه للذات، فلأن ابن رشد عندما أثبت وجود عقل بما هو موجود معقول مفارق للهيولى هو الله تعالى، فإنه لم يثبت ـ برأي ابن تيمية ـ إلّا وجود موجود معقول لا وجود له إلّا في الذهن فقط، فصار هذا الوجود المعقول، عند ابن رشد، وجودًا كليًّا مطلق الوجود، بينما الكلّي المطلق الوجود موجود في الذهن فقط لا خارج الذهن، أي أنّه مجرّد تقدير ذهني لا وجود له في الأعيان، لكون ما في هذه الأخيرة إنما هي الموجودات المعينة والمقيدة. يقول ابن تيمية إنّ قول ابن رشد وعموم الفلاسفة بأنّ وجوده معقول: «إنما هو معقول في عقولهم [تمامًا] كما يعقلون الكليات الثابتة في العقول [فجعلوا هذا الموجود المعقول مطلقًا] والوجود المطلق (...) لا يكون إلّا في الأذهان لا في الأعيان. وهذا هو نهاية التوحيد، الذي زعموا أنّ الرسل جاءت به ولا ريب أن أقل أتباع الرسل أصحّ وأكمل عقلًا من أن يجعل هذا ثابتًا في الوجود الخارج، فضلًا عن أن يجعله ربّ العالمين»[3]. ويقول في موضع آخر: «وكذلك ما يثبته المشّاؤون من الجواهر العقلية: كالعقول والنفوس المجردة (...) إذا حقّق الأمر عليهم لم يكن لما أثبتوه من العقليات وجود إلّا في الأذهان لا في الأعيان»[4]. فإثبات وجود

(1) الدرء، ج 10، ص 223 ـ 224.
(2) انظر ص 114 وما بعدها من هذا البحث.
(3) الدرء، ج 5، ص 95.
(4) منهاج السنة، ج 2، ص 141.

عقل، بما هو موجود معقول، أو جوهر مفارق إنما هو، برأي ابن تيمية، ليس غير إثبات لوجود موجود مقدَّر في الذهن فحسب لا وجود له في الخارج.

هكذا ينتهي ابن رشد، على ما يقول ابن تيمية، إلى نفي وجود الله كذات متحقِّقة في الخارج لتصير هذه الذات ـ مع أبي الوليد ـ مجرّد تقدير ذهني أو موجود كلّي مطلق الوجود في الذهن.

وأمّا نفيه للصفات فمن جهة ما أنّ ابن رشد لمّا انتهى إلى وجود موجود معقول في الخارج رامَ إثبات صفات عقلية له، فاضطرّه الأمر إلى تأويل وتخريج ظاهر الشرع تخريجًا عقليًا أبطلَ فيه دلالة الصفات من الشرع ليثبت صفات عقلية مجانسة لطبيعة العقل بما هو موجود معقول. غير أنَّ هذا الإثبات للصفات العقلية إنما هو إثبات لوجودها الذهني فقط، وهو إثبات جعل من الصفات صفات مطلقة موافقة لطبيعة الظاهرة وجود العقل المطلق الوجود، والحال أنّ وجود المطلق لا يكون إلّا في الذهن فحسب، فصارت الصفات، بهذا الاعتبار التيمي، مجرد تقدير ذهني لا يكتسي أي صبغة أنطولوجية خارج الذهن. ولمّا كانت الذات الإلهية ـ عند ابن تيمية ـ لها وجود معين في الخارج، وكانت صفاتها أيضًا كذلك، أي لازمة للذات غير المنفكّة عنها في الخارج، كان القول بوجود صفات عقلية قولًا صريحًا بنفي الوجود الخارجي للصفات اللازمة للذات في الخارج. أو بعبارة أخرى إنه قول ينفي وجود صفات محقَّقة في الخارج لازمة للذات غير المنفكة عنها في الوجود الخارجي المعين.

ثم إنّ تأكيد ابن رشد على أنّ العالم إذا كان عالمًا بعلم فالذي يكون به العالم عالمًا أحرى أن يكون عالمًا، إنما هو تأكيد، على ما يرى ابن تيمية، لكلام في غاية الفساد والسَّفسطة، بل وفي غاية الشبهة التي دخلت كلامه هذا: «فظنَّ أنه إذا قيل: هذا عالم بعلم، أن العلم هو الذي أفاده العلم، والعلم هو الذي أعطاه العلم كأنه معلمه»[1]؛ وليس الأمر كذلك، بل إنّ القول بأنّ هذا عالم بعلم معناه: «أنه موصوف بالعلم، أي ليس مجردًا عن العلم، ولا معرى منه، بل هو متَّصف به، والعلم نفسه لا يعطيه العلم، بل العلم نفسه هو العلم، وإنْ كان العلم قديمًا من

(1) الدرء، ج 3، ص 429.

لوازم ذاته فلم يستفده من أحد، وإنْ كان محدثًا فقد استفاده من غيره، ولم يستفد العلم من العلم»[1].

وخلاصة هذا الكلام التيمي أنّ العالم لم يستفِدْ الصفة التي هي العلم من الصفة التي هي العلم، إذ ليس هناك صفة مفيدة وصفة مستفادة، بل علمه نفسه هو الصفة نفسها. بعبارة ابن تيمية، أنه: «إذا كان [الله] عالمًا بالعلم لم يكن العلم حصل من علم آخر، [لأن] العلم عند هؤلاء [الفلاسفة هو ما] أوجب كونه عالمًا، والذي عليه الجمهور أن العلم نفسه هو كونه نفسه عالمًا، فليس هناك شيئان، وعلى القولين فإذا استحقّ الموصوف بالعلم أن يسمّى عالمًا لم يكن العلم أحقّ بأن يكون عالمًا»[2].

تلك، إذًا، خلاصة النقد التيمي الذي يستند فيه تقي الدين تارة إلى اللغة، وتارة أخرى إلى رأي الجمهور. إلّا أنّ هذا النقد، في تقدير أحد المناصرين للنزعة العقلانية عند ابن رشد وهو الدكتور عاطف العراقي، لا يحلّ المشكلة التي أثارها أبو الوليد، وهي قضاء العقل بأنّ ما يكون به العالم عالمًا أحرى أن يكون عالمًا، كما لا يستطيع هذا النقد أن يقضي على الحلّ الذي قال به ابن رشد، وهو أنّ العالم والعلم شيء واحد بالنسبة إلى ذات الله، وأنّ التغاير بين العالم والعلم إنّما هو تغايرٌ في الذهن لا في الوجود[3]. ولعلّ هذا الطرح الأخير ما تبنّاه ابن تيمية نفسه بمعنى من المعاني كما سبق وأن أوضحنا.

4 ـ المدلول الحسّي الظاهري لصفة العلم الإلهي عند ابن تيمية

بعد أن بَسَطْنا مختلف جوانب النقد التيمي على ابن رشد حول مسألة العلم، ننتقل الآن إلى بيان طبيعة الموقف التيمي منه، وهو الموقف الذي يمكن أن نقاربه من خلال تمييز ابن تيمية في العلم بين جنسين: علم الخالق وعلم المخلوق، وتقسيمه لكلِّ واحدٍ منهما إلى ما يكون له تأثير في وجود معلومه، وإلى ما لا يكون كذلك، أي ما لا يكون له تأثير في وجود معلومه:

(1) م. ن.، ص 429 ـ 430.

(2) م. ن.، ص 430.

(3) عاطف العراقي، **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، ط 2، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1984، ص 116، الهامش رقم 17.

ـ فعلم الخالق الذي يكون له تأثير في وجود معلومه مثل علم الله بالمخلوقات، فإنّ خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها، وأنّ العلم بها شرط في وجودها، لكن ليس العلم بها وحده العلة في وجودها، بل لا بدّ من القدرة والمشيئة. وهذا، برأي ابن تيمية، موطِنُ خطأ الفلاسفة، ومنهم ابن رشد، من جهة ما أنهم جعلوا مجرَّد العلم بالمخلوقات موجِبًا لوجودها، ولم يجعلوا للقدرة وللمشيئة أثرًا في ذلك، مع العلم أن تأثير القدرة والمشيئة في ذلك أظهر من تأثير العلم[1].

والظاهر من كلام ابن تيمية هاهنا أنه لا ينفي ما قاله ابن رشد من أنّ العلم الإلهي علّة وسبب في وجود الموجود، وإنما سايره في ذلك، وارتضى ما قاله لنفسه، مع إضافة القدرة والمشيئة. وأمّا العلم الآخر للخالق، فهوالعلم الذي لا يكون له تأثير في وجود معلوماته مثل علم الله بنفسه، فإن هذا العلم ليس سببًا للوجود أو الموجودات، لذلك لا يجوز إطلاق القول بأنّ ذلك العلم سبب للموجود مطلقًا[2].

ـ وأمّا علم المخلوق فينقسم بدوره، كما جاء فوق، إلى ما لا يكون له تأثير في وجود معلومه، مثل علم الإنسان بمخلوقات الله التي لا أثر لعلمنا فيها، وإلى ما يكون له تأثير في وجود معلومه، كعلم الإنسان بما يريد فعله من أفعال؛ وهذا العلم هو أيضًا شرط في وجود المعلوم، فالعلم بهذا المحدث شرط في حصوله، والمعلوم تابع للعلم المحدث هنا[3]. ومن ثم، فإنه لا يجوز على وجه القطع القول أنّ وجود كل معلوم لنا هو علة وسبب لعلمنا مطلقًا[4]، بل من علومنا ما هو شرط في وجود المعلوم وحصوله.

وابن تيمية وانطلاقًا من تمييزه هذا بين علم الخالق وعلم المخلوق وما ينقسم إليه كل واحد منهما، يكون قد قدم لتمييز آخر في العلم، حيث يميِّز فيه بين ثلاثة أجناس، فيقول: إنه لا ريب أنّ الفاعل إذا أرادَ أن يفعل أمرًا، فعلم ما يريد أن يفعل، لم يكن هذا هو العلم بأن سيكون، فإنه ليس كل مَن تصوّر ما يريد أن يفعل يعلم أنه سيكون ما يريده، بل الواحد منّا قد يتصور أشياء يريدها ولا يعلم

(1) الدرء، ج 9، ص 391.
(2) م. ن.، ص 390.
(3) م. ن.، ص 390 ـ 391.
(4) م. ن.، ص 391.

أنها ستكون، إذ قد لا تكون؛ ثم إذا علم العالم أنّ الشيء سيكون ثم كان، علم أنه قد كان[1]، فتبيَّن بهذا أن ثمة ثلاثة علوم: علم ما يريد أن يفعل، علم بأنه سيكون، وعلم أنه قد كان.

انطلاقًا من هذا التمييز، يخلص ابن تيمية إلى أن الله تعالى: «قد علم ما سيخلقه علمًا مفصّلًا، (...) وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدِّم على وجوده. ثم لمّا خلقه علمه كائنًا مع علمه الذي تقدّم أنه سيكون (...) وأنه يعلم ما يكون قبل أن يكون (...) بل هو سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لو كان كيف كان يكون»[2]. وهو تعالى عالمٌ بعلمٍ لازمٍ لذاته[3]، والعلم صفة كمال[4] قديمة قائمة به، وهو عليم بذاته، وذاته مستلزِمة لعلمه، بمعنى أنّ ذاته لا تكون إلّا عالمة، ولا يحتاج في علمه إلى شيء غيره[5].

* * *

إنّ مجموع هذه المواقف التيمية، مُضافة إلى جماع النقد التيمي على ابن رشد في مسألة العلم الإلهي، لا تعدم وجود تقاطع أو تقارب بين الرجلين في هذا الباب. ونحن هاهنا إنما نسوق بعض الأمثلة رفعًا لكلِّ ما يمكن أن يظنّ من عدم وجود اتفاق بينهما في هذا الموضع. ذلك أنه إذا كان ابن رشد قد سبق وأن صرَّح بأن الله لا يعلم إلّا ذاته فقط، وأنه بعلمه لذاته يعلم جميع الموجودات، فإنّ هذا التصريح قد قال بمثله صاحب الفتاوى حين أكّد أن الله عالم بنفسه، و: «أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته (...) فمَن قال: إنه عالم بنفسه دون مخلوقاته، كان قوله باطلًا»[6]. ثم يضيف أنَّ الله عالم بفعله، لكونه عالمًا بنفسه، وأمّا الفاعل بالطبع كالنار مثلًا، فلا يمكن أن يكون عالمًا بفعله، لكونه ليس عالمًا بنفسه. لذلك لا

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 192 ـ 193. وقارن هذا القول التيمي بما قاله ابن رشد من أن علمه تعالى: «عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه». **مناهج الأدلة**، ص 78 وانظر ص 151 من هذا البحث.

(3) **الدرء**، ج 9، ص 392. **منهاج السنة**، ج 2، ص 490 ـ 491.

(4) **منهاج السنة**، ج 2، ص 489 ـ 491.

(5) م. ن.، ص 487.

(6) **الدرء**، ج 10، ص 146.

يجوز الإقرار بكون الفاعل عالمًا بنفسه دون فعله، كما لا يجوز بالمثل الإقرار بأنه عالم بفعله دون نفسه، إذ العلم بكلٍّ منهما يستلزم بالضرورة العلم بالآخر[1]. وإذا ثبت أنّ علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته، وجميع الموجودات مفعولاته، لزم أن يعلمها كلها، بل يلزم أن يكون عالمًا بكلِّ شيء[2].

هكذا يصير العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول. أو بعبارة ابن رشد، أنّ علم الله بالموجودات والمعلولات إنما يكون بالعلم الذي هو علّة في وجودها.

والملاحَظ كذلك أنَّ ابن تيمية، في إثباته صفة العلم لله، يستدلّ على ذلك بأدلة شرعية وعقلية، بل إنّ من القضايا العقلية والبدهية لديه، أنَّ الذي يعلم أكمل من الذي لا يعلم[3]. ولهذا يذكر الله هذه القضية بخطاب استفهام الاستنكار ـ الذي يبيِّن أنها مستقرة في الفطر، وأنّ النافي لها، في نفيه، إنما يقول قولًا منكرًا في الفطرة ـ كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4]. فإنّ قوله تعالى هذا، إنّما يدل على أنه لا يستوي الذي يعلم والذي لا يعلم، كما يدلّ على أنَّ التسوية منكرة في الفطر تنكر على من سوى بينهما[5].

والمقصود ممّا سلف، من قول تيمي، أنّ العلم صفة كمال، وكون العالم أكمل من الذي لا يعلم، وكون عدم العلم نقص، وهذا من أبْيَن القضايا البدهيّة المستقرّة في الفطر. وأنت لا تجد ابن رشد في كثير ممّا أقرّه ابن تيمية هاهنا قائلًا بعكسه، بل الأكثر من هذا أنّ ابن تيمية يسير على منهج أبي الوليد في الاستدلال على ثبوت علمه تعالى بأدلة عقلية ونقلية. والاختلاف بينهما إنما هو في نوع الثبوت وطبيعته لا في الثبوت ذاته، ذلك أنه في الوقت الذي يكتفي فيه ابن تيمية بإثبات المدلول الظاهر من الشرع لصفة العلم بالقول مثلًا بأنّه عالم وأنه: «قد علم ما سيخلقه علمًا مفصلًا، (...) وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدّم على وجوده، ثم لما خلقه علمه كائنًا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون

(1) م. ن.، ص 147.

(2) م. ن.، ص 148.

(3) م. ن.، ص 153.

(4) سورة الزمر، الآية 9.

(5) الدرء، ج 10، ص 153.

(...) وأنه يعلم ما يكون قبل أن يكون (...)، بل هو سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لو كان كيف كان يكون»، يتّفق ابن رشد على أنّ هذا المدلول الإثباتي مدلول موافق لِما تقتضيه أصول الشرع من إثبات كون علمه تعالى بالموجودات علمًا أزليًّا وأبديًّا لا زمانيًّا؛ فهو: «عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه»[1]، لكن يبقى ـ مع ذلك ـ هذا الإثبات، من المنظور الرشدي، إثبات موافق لتصور الجمهور الذين لا يفهمون من العلم في الشاهد بما هو عالمٌ للحس إلّا هذا المعنى. وهو ما يفيد ـ من زاوية ذلك المنظور ـ أنّ الموقف التيمي إنما هو موقف جمهوري يتأسَّس في معناه على عالم الحس والمشاهدة، بينما المطلوب، برأي أبي الوليد، لفهم المدلول الحقيقي لهذه الصفة، أن ينتقل الحكمي ويترقى من ذلك إلى إثبات المدلول العقلي لها، بحيث يصير معها العلم من طبيعة العالم نفسها، أي كلاهما من الطبيعة الواحدة نفسها، فينتفي بذلك وجود المغايرة أو التغاير الذي أقامت عليه الأشعرية وعدد من النظار نظريتهم في الصفات. وقد أوضحنا سابقًا كيف انتقد ابن تيمية هذا القول الرشدي معتبرًا إيّاه نافيًا للذات والصفات معًا، فليرجع في ذلك إلى موضع بسطه[2].

ثانيًا: الإرادة الإلهية والفعل الإنساني

1 ـ ابن رشد في مواجهة قول المتكلمة بقدم أو حدوث الإرادة الإلهية وقولهم بالجبر والكسب وخلق الإنسان لأفعاله

سبق وأن رأينا كيف أنّ الأشعرية استدلّوا على إثبات الصفات الإلهية، التي منها صفة الإرادة، باعتماد طريق التعليل أو العلة[3]، ومنهم مَن استدلّ على إثباتها له بطريق الحدّ[4]، وفضّل آخرون سلك سبيل دلالة الفعل[5]، إذ قالوا إنّه لمّا كان العالم جائزًا أن يكون على خلاف ما هو عليه، وكان الجائز محدثًا وله محدث،

(1) **مناهج الأدلة**، ص 78.

(2) انظر ص 114 ـ 117، 156 ـ 158 من هذا البحث.

(3) انظر ص 103، هامش رقم 3 من هذا البحث.

(4) انظر الصفحة نفسها، الهامش نفسه.

(5) انظر ص 103 ـ 104 من هذا البحث.

أي فاعل، جعل أحد الجائزين (الوجود) أولى من الآخر (العدم)، فخصّ مفعوله (العالم) بحالٍ دون حال، أي بأحد الوصفين الجائزين، كان هذا التخصيص دليلًا على إرادته[1]. ورامَ بعضهم القول بأنه تعالى لا يمكن أن يكون إلّا مريدًا مختارًا لا موجبًا بالذات، لأنه لو كان موجِبًا بالذات، لكان مفعوله (وهو العالم) قديمًا مثله ضرورة، وذلك لامتناع تخلُّف المعلول عن علَّته الموجبة[2]، وحيث أنّ العالم محدث، وجَبَ أن يكون موجده قد أوجده بإرادته واختياره.

هكذا كان حدوث العالم وتخصيصه بأحد الجائزين، وهو الوجود بدل العدم، دليلًا على أنّ الله أوجده عن إرادة واختيار، ودليلًا أيضًا على أنّ موجِدُه موصوف بالإرادة والاختيار[3].

وكما أثبت الأشاعرة صفة الإرادة لله تعالى، رام المعتزلة إثباتها له كذلك. يقول القاضي عبد الجبار: «وإذ قد صحّت هذه الصفة لله تعالى فالذي يدلّ على إثباتها له، هو أنّ في أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه، والفعل لا يقع على وجه دون وجه إلّا لمخصَّص هوالإرادة»[4]، لكن ومع تقرير المعتزلة والأشاعرة بإثبات الإرادة لله تعالى، اختلفوا حول تقرير القدم أو الحدوث لها، فالمعتزلة اعتبروا أنّ الله: «مريد (...) بإرادة محدثة موجودة لا في محل»[5]، وأمّا الأشاعرة فقد راموا القول بأنّ الإرادة الإلهية قديمة، لكنها تتعلق بالمحدث في وقت حدوثه دون أن يفيدَ هذا حدوث إرادة في ذات الله، أو وجود مرجح من خارج يرجح الفعل عن الترك، وإنما المريد بالإرادة القديمة قادر، بمحض الإرادة، على ترجيح المتماثلين بلا مرجح من خارج[6].

(1) انظر ص 37 ـ 39. كذلك ص 103 ـ 104 من هذا البحث.

(2) **شرح العقائد النسفية**، ص 51.

(3) **العقيدة النظامية**، ص 17 ـ 18. **لمع الأدلة**، ص 91 ـ 92. **المسائل الخمسون**، ص 19. **الأربعين**، ص 70 ـ 71. ابن فورك، **مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري**، تح. دانيال جيمارية، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987، ص 38 ـ 76.

(4) **الأصول الخمسة**، ص 435.

(5) م. ن.، ص 440. وانظر في المرجع نفسه ص 440 ـ 449 أدلة المعتزلة حول حدوث الإرادة الإلهية، وكذا أدلتهم حول وجودها لا في محل.

(6) **طوالع الأنوار**، ص 178 ـ 186 ـ 187. **معالم أصول الدين**، ص 44. **الأربعين**، ج 1، ص 68 وما بعدها. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 65 وما بعدها.

والملاحظ أنّ ابن رشد قد وافق المتكلمة على إثبات صفة الإرادة لله تعالى، مستندًا في تقرير هذه الموافقة إلى أنّ من شروط وجود الشيء عن فاعل العالم أن يكون مرادًا له[1]؛ فصارت الإرادة بهذا المعنى، عند ابن رشد، شرطًا ضروريًا في وجود أفعاله تعالى التي تكون عن علم وحكمة.

بَيْدَ أنّ أبا الوليد وإنْ كان قد وافق المتكلمة في هذا الإثبات، فإنه قد خالفهم الرأي، وأخصّهم الأشعرية، عند تحديدهم لصلة الإرادة القديمة بالمُرادات الحادثة؛ معلِّقًا على قولهم بأنّه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة بأنّه بدعة في الشرع، فضلًا عن أنّه قول لا يستصغيه العلماء عقلًا ولا هو مقنع للجمهور كذلك[1]: فأمّا أنه بدعة في الشرع فمن قبل ما أن القرآن لا يتكلم عن إرادة حادثة أو قديمة، وإنّما يكتفي بالقول بأنّ الله يوجد الأشياء بإرادته، كما أنّ فكرة الحدوث أو القدم، إنما هي فكرة مبنيّة على فكرة الزمان، والزمان ذاته فكرة إنسانية لا يمكن البتّه حملها على الإرادة الإلهية[3]. وأمّا أنه قول لا يستصيغه العلماء عقلًا، فمن قبل المحالات التي ذكرها في موضعها[4].

وابن رشد لا يقف فقط عند هذه الحدود النقدية لقول الأشاعرة في الإرادة، بل يتعدّاها إلى القول بأنّ ادعاء الأشاعرة بأنّ الأشياء التي تتعلق بها الإرادة الإلهية أشياء متماثلة، وأنّ الإرادة القديمة صفة من شأنها تخصيص وتمييز الشيء عن مثله (أي المتماثلين) من غير أن يكون هناك سبب أو مرجّح من خارج يرجح فعل أحد المتماثلين على الآخر، إنّما هو ادّعاء خاطئ؛ وخطأه راجع إلى كون المتكلمة قد صدروا في قولهم هذا على وضع المرادات كلها متماثلة، والحال أنّ هذه المصادرة كاذبة، فهي تقوم على كلام «غير مفهوم ولا معقول»، بل و«لا يتصوّر وقوعه». الدليل في ذلك من وجوه:

الأول: أنه لو كانت الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول، للَزِم أن يكون هناك مخصَّص أقدم منه هوالذي خصّ هذا الشيء ورجَّحه عن مثله، وذلك محال[5].

(1) **مناهج الأدلة**، ص 79.

(2) م. ن.، ص. ن.

(3) انظر مقدمة محمود قاسم لـ **مناهج الأدلة**، ص 18.

(4) انظر ص 38 وما بعدها من هذا البحث.

(5) **تهافت التهافت**، ص 36.

الثاني: أنّ هذه المصادرة تقوم على جعل الخير والشر والوجود والعدم وما إلى ذلك كلها أمور متماثلة بالإضافة إلى الإرادة الأولى القادرة على فعل المتماثلين على السواء، والحال أنّ هذه كلها من المتقابلات التي ترجع جميعها إلى تقابل واحد وأول هو الجنس العالي للمتقابلات كلها، وهوتقابل: «الوجود والعدم وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل»[1].

الثالث: أنه في جعل المتكلمة الأشياء متماثلة بدعوى أنّ الأغراض هي التي تخصّ الشيء بالفعل عن مثله، وهي توجد في الشيء لا في المريد الأول المنزَّه عن الأغراض، قول خاطئ كذلك، لأن القول بهذا يلزم عنه أن تكون هذه الأغراض عند حصولها تكمل ذات المريد؛ كما أنّ الإرادة التي هذا شأنها إنّما هي شوق إلى الكمال عند وجود النقصان في ذات المريد.

الرابع: أنه لو كان المرادان متماثلين عند المريد الأول ومتساويين من جميع الوجوه، لامتنع أنْ يتعلق فعله بأحدهما دون الآخر. بعبارة أخرى، أنَّ تعلقه بأحدهما لا يمكن إلّا إذا كانا غير متماثلين من جميع الوجوه، أي إلّا إذا كان في أحدهما صفة غير موجودة في الثاني، وأمّا إذا كانا متماثلين من جميع الوجوه، ولم يكن هناك سبب أو مرجح من خارج بالمرة، كانت الإرادة تتعلق بهما معًا على السواء، وإذا تعلَّقت الإرادة بهما على السواء، وكانت هي سبب الفعل، كان تعلق الفعل بأحدهما ليس بأوْلى من تعلّقه بالثاني؛ لذلك وجب القول بأنّ الفعل الإرادي يتعلق بالمتقابلين لا بالمتماثلين. وإذا كان يتعلق بالمتقابلين فإمّا أن يتعلق بهما معًا، وإمّا أن لا يتعلق بأيّ واحد منهما، وكلا هذين الأمرين مستحيل، فوجب لذلك تعلُّقه بأحد المتقابلين فحسب، لكن ليس أيًا كان منهما، بل بأفضلهما فقط. يقول ابن رشد: «وأمّا الأغراض التي هي لذات المراد لا لأنّ المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له، بل إنما يحصل ذلك للمراد فقط كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود فإنه لا شك في أنّ الوجود أفضل له من العدم أعني للشيء المخرج وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات فإنّها إنما تختار لها أبدًا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولًا»[2].

(1) م. ن.، ص 38.

(2) م. ن.، ص 39 ـ 160.

وإذا كانت هذه جملة أهم معالم الاختلاف بين الفرقتين، أعني الأشعرية والمعتزلة حول مسألة قدم أو حدوث الإرادة الإلهية، وكذا قيامها أو عدم قيامها بذاته تعالى، وما أعقب ذلك من ردود لأبي الوليد بن رشد عليهما، فإنّ هذا الاختلاف لم يتوقف عند حدود هذا الجانب من المسألة وحسب، وإنّما طال جانبًا آخر منها أيضًا، وهو الجانب المتعلق باختلافهم حول ما إذا كان الله يفعل ويأمر بما لا يريده أم لا يفعل ولا يأمر إلّا بما يريده؛ كما طال مسألة ما إذا كان الإنسان حرٌّ في اختيار أفعاله أم أنه مجبور عليها، وبالتالي لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار[1].

لكن قبل بيان موقفَي الفرقتين السالفتين بإيجاز، يجدر بنا هاهنا أن نعرضَ بشكلٍ مختزل لموقفٍ آخر، أعني بذلك موقف الجبرية من هذه المسألة فنقول: إنّ الجبرية نَفَت عن الإنسان حرية الإرادة، وحرية اختياره لأفعاله لتضيفهما إلى الله تعالى فحسب، ولتجعل من جميع أفعال الإنسان خيرها وشرها واقعة بقدرة الله وحدها. وهي وإن نسبت إلى الإنسان، فإنّها تنسب إلى الله حقيقة وإلى الإنسان مجازًا، تمامًا كما يقال «طلعت الشمس»، فإنّ نسبة الطلوع إلى الشمس نسبة مجازية، لأنّ الشمس ليست هي فاعل الطلوع حقيقة، وإنما الفاعل له حقيقة هو الله تعالى[2].

وتبعًا لهذا فإن: «الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله؛ لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تُنسَب إلى الجمادات»[3]. دليلهم في ذلك أنّ الله تعالى هو المالك المطلق الذي

(1) نشير هنا إلى أنه: «لا فرق بين الإرادة والاختيار إلّا في الاعتبار، ذلك أنّ المختار يطلق على الفاعل باعتبار أنه ينظر إلى الطرفين (الفعل والترك) ويختار أحدهما، والمريد يطلق عليه باعتبار أنه ينظر إلى الطرف الذي يريده أي يرجحه. ويقابل القدرة: الإيجاب. والإيجاب هو وجوب صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا اختيار ولا حرية له كالشمس في إشراقها، والنار في إحراقها». **خلاصة علم الكلام**، ص 100.

(2) **الملل والنحل**، ج 1، ص 87. وانظر هذه الأمثلة وغيرها حول الحقيقة والمجاز في المصنفات البلاغية للرواد الأوائل من أمثال عبد القاهر الجرجاني في **أسرار البلاغة**، تصحيح وتعليق. محمد رشيد رضا، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية 1988، ص 280 وما بعدها. السكاكي، **مفتاح العلوم**، تح. عبد الحميد هنداوي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2000، ص 494 وما بعدها.

(3) **الملل والنحل**، ج 1، ص 87.

لا شريك له في ملكه، ولو نسب التصرف فيه بخلق أو تدبير أو ما شاكَلَ إلى غير الله نسبة حقيقية، لزم منه وجود شركاء له في ملكه وهذا محال.

أمّا المعتزلة، فقد ذهبوا إلى القول بأنّ الجزاء والعقاب والثواب والمسؤولية، وما إلى ذلك، تقتضي أن تكون أفعال الإنسان عن حريته واختياره. لذلك أقرّوا القول بأنّ جميع أفعال الإنسان واقعة بقدرة العبد الذي يفعل ما لا يشاء ربه، ولم يجعلوا لقدرة الله تعالى مدخلًا في خلق أفعال الإنسان، لأنّ من هذه الأفعال ما يوصَف بالمعصية والكفر والقبح والشرّ وما إلى ذلك ممّا لا يريده ولم يأمر به. ومن أدلّتهم في ذلك أنّ الظلم من الأفعال المذمومة، ولو كان الله تعالى هو المريد والفاعل لكلِّ ظلم، لوجب ذمَّه ووصفه بأنّه ظالم، وهذا محال في حقِّه تعالى لأنّ من صفاته العدل لا الظلم؛ كما أنه إذا كان هذا الفعل الأخير والأفعال المذمومة الأخرى من خلق الله، لسقطَت الأحكام الشرعية، ولبَطُلَ الأمر والنهي وبعث الأنبياء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولبطلت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة[1].

غير أنّه إذا كان هذا خلاصة موقف الجبرية والمعتزلة من الإرادة، فإنّ للأشعرية موقفًا آخر راموا فيه، برأي ابن رشد، القول بقول وسط بين القولين السالفين؛ إذ قالوا إنّ للإنسان كسبًا، ومعنى الكسب، أن يكون الفعل بقدرة محدثة من قبل الله في الإنسان عند إرادته للفعل، أي أنّ الإنسان إذا أراد فعل شيء خلق الله فيه القدرة على فعله، فصار الفعل بهذا عندهم خلق من الله ـ تقيدًا منهم في ذلك بالمبدأ القائل «لا فاعل إلّا الله» ـ لكن كسبًا من الإنسان، ومن ثم فله أن يجازى أو يعاقب عليه. يقول الأشعري، إن: «معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكلّ مَن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب»[2]. ويقول في موضع آخر: «إذا كان الكسب دالًا على فاعل فعله على حقيقته لم يجب أن يدل على أن الفاعل له على حقيقته هو المكتسب له ولا على أن المكتسب له على الحقيقة هو الفاعل له على الحقيقة؛ إذ كان المكتسب مكتسبًا للشيء لأنه وقع بقدرة له عليه محدثة ولم يَجُزْ أن يكون رب العالمين قادرًا

(1) انظر الشريف المرتضي، **إنقاد البشر من الجبر والقدر**، ضمن **رسائل العدل والتوحيد**، تح. محمد عمارة، ج 1، دار الهلال، 1971، ص 302 ـ 310. **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 275 ـ 277.

(2) **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 218.

على الشيء بقدرة محدثة فلم يجز أن يكون مكتسبًا لكسب وإن كان فاعلًا له في الحقيقة»[1].

ولمّا كان الله تعالى خالق كل شيء، وكانت إرادته إرادة مطلقة شاملة، كان مريدًا لكلِّ شيء مكتسب أكان خيرًا أو شرًّا، حسنًا أو قبيحًا. دليل الأشاعرة في ذلك: «أنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده؛ لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوَجَب أحد أمرين: إما إثبات سهو وغفلة، أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده. فلمّا لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده»[2]، أو ما لا يريده غيره[3].

غير أنَّ ابن رشد، وفي معرض نقده لهذه الأقوال الكلامية الثلاث، يذهب إلى أنّ القول الأول، وهو قول الجبرية، قولٌ باطل، لأنّ الإنسان لو كان مجبورًا على أفعاله، لكانَ التكليف من باب ما لا يُطاق، وإذا جازَ هذا وكلف الإنسان بما لا يطاق، لَلَزِمَ عنه أن لا يكون ثمّة فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لكون الإنسان لا تصير له استطاعة في ما لا يطيق، تمامًا كالجماد الذي لا استطاعة له. لذلك رامَ الجمهور القول بأنّ الاستطاعة شرط في التكليف، بل إنها والعقل من هذه الجهة سواء.

ولا يبطل فقط قول الجبرية في هذه المسألة، بل يبطل كذلك، عند ابن رشد، قول المعتزلة القائل بأنّ الأفعال إنما هي من خلق الإنسان ومحض اختياره؛ إذ لو جاز قولهم هذا ـ برأي ابن رشد ـ لصارت هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون هاهنا خالقٌ غير الله، وهذا محال طبعًا لإجماع المسلمين على أنه لا خالق إلّا هو.

وأمّا قول الأشعرية القائل بأنّ للإنسان كسبًا فقط، فقد أبطله ابن رشد كذلك بالقول بأنه لو كان الأمر على ما يقولون، لكان: «المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له، [لأنه لو] كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بدّ مجبور على اكتسابه»[4].

---

(1) اللمع، ص 73 ـ 74. وانظر كذلك أصول الدين، ص 133 ـ 137.

(2) اللمع، ص 47.

(3) م. ن.، ص 49.

(4) مناهج الأدلة، ص 136.

انطلاقًا ممّا سلف يذهب ابن رشد إلى أنّ القول الأشعري والقول الجبري يتّفقان هاهنا على أنّ الفعل من خلق الله تعالى ـ وهذا هو الوجه الجبري للأشعرية ـ لكن يختلفان عند ردّ الجبرية له إلى قدرة الله القديمة، بينما ترده الأشعرية إلى القدرة الحادثة التي خلقها الله في العبد عند اختياره للفعل، والحال، على ما يقول ابن رشد، أنّ كل أفعال الإنسان إنّما تتمّ بإرادة هذا الأخير، لكن هذه الإرادة وهذه الأفعال لا توجد إلّا إذا كانت موافقة للأسباب التي في الخارج، وهذا يعني أنّ الإنسان وإنْ كان مريدًا، فإنّ أفعاله تبقى مسبّبة عن الأسباب التي في الخارج.

ولا يكتفي ابن رشد بربط الفعل الإنساني بالأسباب الخارجية فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ربطه بأسباب داخلية هي من خلق الله في بدن الإنسان. يقول ابن رشد: «وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا»[1]. ليجعل ابن رشد الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني في ما بعد يسيران على نظام محدَّد هو النظام نفسه الذي تجري عليه الأسباب الداخلية والخارجية.

هكذا ينتهي أبو الوليد إلى تقرير: «كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا [إنما] يتمّ وجودها بالأمرين جميعًا، أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج»[2].

لكن ألا يقضي هذا التقرير بنقض القول القائل بأنه: «لا فاعل إلّا الله»؟. يجيب ابن رشد أنّه لمّا كانت الموجودات الحادثة جواهر وأعراض، فإنّ الجواهر أو الأعيان وحدها إنّما هي من خلق الله، وأمّا ما يقترن بها من أسباب، فهي إنما تؤثر في الأعراض لا في الجواهر. يقول ابن رشد: «إنّ المني إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأمّا خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنّما المعطي بها

(1) **مناهج الأدلة**، ص 138. إنَّ هذا التصريح الرشدي ما حدا بالأستاذ عبدالمجيد الصغير إلى القول إنّ ابن رشد انتهى: «إلى تبني المضمون الأشعري نفسه لمصطلح الكسب، ذلك المصطلح الذي لم يتأذَّ منه ابن رشد فقط إلى إرجاع الفعل الإنساني إلى شروطه الداخلية الذاتية والخارجية الموضوعية، بل إن لجوءه لمفهوم الكسب قد انتهى به إلى القول بجبرية تكاد أن تكون، في الظاهر على الأقل، جبرية مطلقة، خلافًا لِما ظنّه بعض شُرّاح ابن رشد المعاصرين». انظر **المصطلح الكلامي في الإسلام بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي**، ضمن المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، ط 1، عدد 2، 1995، ص 21. كذلك ص 22.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 139.

الله تبارك وتعالى. (...) وعلى هذا لا خالق إلّا الله تعالى إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر»[1]. ويقول بعد هذا بقليل: «فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل ولذلك ما نرى أنّ اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر»[2].

هكذا يثبت ابن رشد الفعل الإلهي الخلّاق لجواهر الموجودات الحادثة، لكن دون أن يفيد ذلك عنده نفي وجود الفاعل أو السبب الموجود في الشاهد المؤثِّر في مسبباته، باعتبار أنّ إثبات الفاعل في الشاهد هو سبيل الاستدلال على الفاعل في الغائب، وأنّ كل: «قول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب.فاعل في الغائب، لأنّ الحكم على الغائب من ذلك إنّما يكون من قبل الحكم بالشاهد [فالنافون بهذا الاعتبار، إذًا]، لا سبيل لهم إلى معرفة الله»[3].

2 ـ ظاهرية الموقف الرشدي في الإرادة الإلهية

كانت هذه، إذًا، أهم انتقادات ابن رشد على المتكلِّمة خصوصًا منهم الأشاعرة حول صفة الإرادة. ونحن إذا ما طلبنا موقف ابن رشد منها ومن صلتها بالمُريد ألفيناه يشدِّد على أنه إذا لزِم ضرورة إعطاء جواب جمهوري، أي جواب مخصّص للجمهور وعامة الناس عن طبيعة صلة الإرادة بالمريد، فإنّ ما يجب أن يقدِّم لهم كجواب هو القول بما ورد به ظاهر الشرع من: أنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه[4]، ثم يكفّ عن أيّ تفسير أو إضافة أخرى، وذلك لصعوبة القول في الإرادة الإلهية[5]، فضلًا عن صعوبة أخرى وهي صعوبة تمثّل الإرادة في الغائب على أساس خصائص الإرادة في الشاهد.

(1) م. ن.، ص 142.

(2) م. ن.، ص. ن.

(3) م. ن.، ص 142 ـ 143.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 80.

(5) هذا الإقرار الرشدي بصعوبة القول في مسألة الإرادة، نجده كذلك عند الغزالي حين يقول و: «هذا الفصل معقود للإرادة وهي مسألة مشكلة». **معراج السالكين**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994، ص 84.

فالإرادة الحادثة، التي هي في الشاهد، هي شوق للفاعل إلى الفعل بحيث إذا فعله كفّ الشوق وحصل المراد[1]، وبحصوله يحصل كمال المريد بعد نقص، بينما الله منزَّه عن الوصف بالنواقص. كما أنّ الإرادة هي تغيّر وانفعال عن المُراد، بينما الإله منزَّه عن كلّ انفعال أو تغيّر[2]. هذا فضلًا عن أنّ الإرادة الحادثة هي التي بإمكانها أن تفعل أحد المتقابلين على السواء، ولو كانت الإرادة الإلهية كذلك، لكانت مماثلة للإرادة الإنسية من جهة الإمكان فيها؛ ولمّا كان الإمكان منتفي في صفات الإله، كانت الإرادة الإلهية إنما تفعل وجوبًا، أي بالضرورة، لكن لا الضرورة الطبيعية الموجودة في الشاهد، وإنما هي الضرورة التي يرتفع معها حدّ الإرادة في الشاهد من جهة ما هي قوة بإمكانها فعل أحد المتقابلين على السواء[3]، وإذا ثبت هذا، تبيَّن معه أن ما يوجد هو: «وجود فاعل بقوّة ليست هي لا إرادية ولا طبيعية ولكن سمّاها الشرع إرادة»[4].

لكن هذا لا يعني، عند ابن رشد، أنّ الفلاسفة من نفاة الإرادة عن الله، كما جاء في اتّهام الغزالي لهم، وإنّما عمدوا إلى إثباتها بأدلّة عديدة منها أنّ الله لما كان علمه متعلقًا بجميع الموجودات، فإنّ هذا دليل على أنّ له صفة زائدة على العلم وهي الإرادة. لذلك لا يمكن أن ينكر أحد على الفلاسفة تقريرهم أنّ الله عالم مريد، كما لا يمكن لأحد أن ينكر عليهم قولهم بإثبات الإرادة لمجرّد أنهم ميّزوا فيها بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية بقصد نفي ورفع عنه تعالى الإرادة بالمعنى الإنسي، وإنّما حرصوا فقط على جعل الإرادة الموصوف بها الفاعل الأول والإنسان لا تقال بتواطؤ أو تشكيك، وإنّما هي مقولة باشتراك الاسم، كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في القديم غير وجودها في المحدث[5].

هكذا يظهر، إذًا، أن الفلاسفة ـ وتبعًا لِما ينتهي إليه ابن رشد ـ لا يقولون إنّ الله ليس مريدًا بإطلاق، لأنّه فاعل بعلم وعن علم وحكمة، وإنّما هم مقرّون فقط

(1) **تهافت التهافت**، ص 9 ـ 39 ـ 148.

(2) م. ن.، ص 148.

(3) م. ن.، ص 9 ـ 148 ـ 149.

(4) م. ن.، ص 10.

(5) م. ن.، ص 38.

على أنه ليس مريدًا بالإرادة الإنسانية[1]، أي أنهم لا ينفون الإرادة عن الله، لكن في المقابل لا يثبّتون له الإرادة البشرية.

3 ـ ابن تيمية ونقد القول المنسوب لابن رشد بوقف الكلام عن وصف الإرادة الإلهية بأنها قديمة أو محدثة

بَيْدَ أنه إذا كان موقف أبي الوليد من مسألة الإرادة هو هذا الموقف، فإنّنا نجد ابن تيمية لا ينازع في ما ذهبَ إليه ابن رشد من انتفاء المماثلة بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية، حيث نجده يؤكّد على كون إقرار ابن رشد بأنّ إرادة الخالق: «ليست مثل إرادة الخلق [إقرار] لا بدّ منه فيها [أي في الإرادة] وفي سائر الصفات»[2]، بل إن نفي هذه المماثلة لا يمكن أن ينازع أحد ابن رشد فيها[3].

غير أنّ ابن تيمية وإن كان يسلم بهذا هاهنا ولا يعتبره موضع نزاع بينه وبين ابن رشد، فإنّه يأخذ على أبي الوليد كونه قد أتى بكلام مضمونه الدعوة إلى وقف الكلام عن وصف الإرادة الإلهية بأنها قديمة أو محدثة، دون أن يتعدّى ذلك إلى بيان حل الشبهة فيها كما فعل في مسألة العلم الإلهي[4]. ويضيف تقي الدين معلقًا أنّ ابن رشد قد سقط في خطأ كبير حينما ذهب إلى القول: إنّ جملة ما قالته الفلاسفة حول الإرادة الإلهية إنّما هو قول عامّتهم أو جملة المشائين منهم، بينما الواقع أنه مجرد قول طائفة منهم فقط لا قول عامتهم[5].

لكن ما يجب التنبيه إليه هاهنا أنّ ما أورده ابن تيمية في جزء كبير من نقده على ابن رشد في هذه المسألة كان مبناه أساسًا على نصٍّ طويل ساقط في ما لدينا من طبعات لمناهج الأدلة[6]، وبسقوط النص المعتمد في النقد تسقط جميع مبررات استمرار عرض انتقادات صاحب الفتاوى هاهنا.

(1) م. ن.، ص 160.
(2) الدرء، ج 10، ص 198.
(3) م. ن.، ص. ن.
(4) م. ن.، ص. ن.
(5) م. ن.، ص 143.
(6) انظر طبعة المكتبة المحمودية، ص 80. وطبعة مكتبة التربية، ص 72. وطبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص 130 ـ 131. وطبعة مكتبة الأنجلو المصرية التي أكد فيها المحقق محمود قاسم أن النص الساقط إنما هو: «زيادة أسلوبها ليس أسلوب ابن رشد». انظر ص 162، هامش رقم 1.

4 ـ التوظيف التيمي للدلالة العقلية في تفسير الإرادة الإلهية وتصنيفه لأنواعها وعلاقتها بالمُراد

ونحن إذا ما عدنا إلى محاولة مقاربة صفة الإرادة الإلهية عند ابن تيمية، ألفيناه يترصّدها في علاقتها بأكثر من مسألة. ولنبدأ بما يراه هاهنا واجب الابتداء به وهو تأكيده أنّ الله فاعل بإرادة واختيار، وأن إرادته من لوازم ذاته[1]، بل إن جميع أفعاله عن علم وروية، لأن العلم بالفعل خاصية الفعل الإرادي؛ وهذا يدلّ على أنّ الفعل إذا كان إراديًّا، لزم كون الفاعل عالما بفعله.

والظاهر أنّ هذا القول قول قال به أبو الوليد بن رشد من قبل، وبرهَنَ على أنّ فعله الإرادي إنما هو صادر عن علم وحكمة وروية.

وإذا كان ابن رشد قد ميَّز في الأشياء الفاعلة المؤثِّرة بين صنفين: صنف يفعل بالذات شيئًا واحدًا فقط، وهي الأشياء أو الموجودات الموجودة بالطبع، والصنف الثاني أشياء تفعل الشيء في وقت وتفعل ضدّه في وقت آخر، وهذه الموجودات هي موجودات مريدة ومختارة لكونها تفعل عن علم وروية[2]، فإننا نجد ابن تيمية كذلك ينحو هذا المنحى عند التأكيد أنَّ العلم يلزم في الفعل الإرادي لا في الفعل الطبيعي. فإذا قدر أن الفاعل عالم، لزم أن يكون فعله إراديًّا، لأنّ الفعل الإرادي مستلزم للعلم، وغير الإرادي مستلزم لنفيه، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، وإذا ثبت الملزوم ثبت اللازم. فالإرادة ملزومة للعلم، والعلم لازمٌ لها، وإذا كان العلم لازمًا للإرادة وانتفى اللازم، وهو العلم، انتفى معه الملزوم وهوالإرادة. كما أنه إذا قدر ثبوت العلم، لزم انتفاء نقيضه، وهو نفي العلم، ولازم نقيضه وهو انتفاء الإرادة، وإذا انتفى هذا الانتفاء ثبت نقيضه وهو الإرادة[3]. وبحسب هذا فإنّ كل فعل بالإرادة فمعه العلم، وكل فعل ليس بإرادة فلا علم معه، وينعكس كل منهما عكس النقيض. وهذا معناه أنه يلزم في الفعل الإرادي ثبوت كلٍّ من العلم والإرادة، ومن ثبوت كل واحد منهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاء ذلك الآخر[4]. وهذا

(1) **منهاج السنة**، ج 1، ص 406.

(2) **تهافت التهافت**، ص 148.

(3) **الدرء**، ج 10، ص 144.

(4) م. ن.، ص 145.

قول، كما أوضحنا، يلتقي ويتقاطع فيه تقي الدين مع ما ذهب إليه أبو الوليد بن رشد، لكنه يختلف وينفصل عنه عندما يقرِّر ابن تيمية أنّ نوع الإرادة قديم، وأمّا المحدثات فهي بإرادة حادثة. يقول ابن تيمية، عارضًا وناقدًا للأقوال المختلفة في الإرادة، قبل بيان موقفه الخاص من المسألة: «فللناس فيها [أي في الإرادة] أقوال قيل [في القول الأول:] الإرادة قديمة أزلية واحدة، وإنما يتجدَّد تعلُّقها بالمُراد، ونسبتها إلى الجميع واحدة، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص. فهذا قول ابن كلاب، والأشعري، ومن تابعهما. وكثير من العقلاء يقول: إن هذا فساده معلوم بالاضطرار، حتى قال أبو البركات: ليس في العقلاء مَن قال بهذا (...). والقول الثاني: قول من يقول بإرادة واحدة قديمة مثل هؤلاء. لكن يقول: تحدث عن تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة، كما تقوله الكرامية وغيرهم. وهؤلاء أقرب من حيث أثبتوا إرادات الأفعال. ولكن يلزمهم ما لزم أولئك من حيث أثبتوا حوادث بلا سبب حادث، وتخصيصات بلا مخصص (...). والقول الثالث قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الإرادة به (...) وكل هذه الأقوال قد علم أيضًا فسادها. والقول الرابع: أنه لم يزَلْ مريدًا بإرادات متعاقبة. فنوع الإرادة قديم وأمّا إرادة الشيء المعين فإنما يريده في وقته. وهو سبحانه يقدِّر الأشياء ويكتبها، ثم بعد ذلك يخلقها. فهو إذا قدّرها علم ما سيفعله، وأراد فعله في الوقت المستقبل، لكن لم يرد فعله في تلك الحال، فإذا جاء وقته أراد فعله فالأول عزم، والثاني قصد»[1]. ويقول في موضع آخر: «فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريدًا لأنّ يفعل شيئًا بعد شيء، يكون كلّ ما سواه حادثا كائنًا بعد أن لم يكن، وتكون الإرادة قديمة، بمعنى أنّ نوعها قديم، وإنْ كان كلٌّ من المحدثات مرادًا بإرادة حادثة»[2].

هكذا يقدِّم ابن تيمية تمييزًا غير سابق للإرادة بين النوع القديم والإرادة الجزئية الحادثة للشيء المعين، فيجوز بذلك قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوّزت من قبله ذلك الكرامية[3]، بل يذهب إلى حدّ نسبة هذا القول إلى رجالات السلف؛

(1) **الفتاوى**، ج 16، ص 301 ـ 303.

(2) **الدرء**، ج 9، ص 129.

(3) انظر علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 301. **التبصير في الدين**، ص 112 ـ 113. **الفرق بين الفرق**، ص 204 ـ 205. **الملل والنحل**، ج 1، ص 109 ـ 111.

وهو ما جعل كلامه هذا عُرضةً لوابلٍ من الانتقادات حتى من قبل أنصاره من المعاصرين مثل سيد عبد العزيز السيلي[1] ومحمد خليل الهراس[2] وغيرهما. وذلك على خلاف ابن رشد الذي وقف فقط عند حدود إثبات الإرادة لله ونفي مماثلتها للإرادة البشرية[3].

والملاحَظ أن ابن تيمية، ومع ذلك، سيؤاخذ المتكلِّمة على عدم انتباههم إلى قاعدة قدم الجنس وحدوث الأفراد عند قولهم بامتناع حدوث الإرادة القديمة، معقِّبًا أنّ عمدتهم في ذلك المنع تلك المقدمة القائلة: «إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث». غير أنّ هذه مقدمة خاطئة، برأي ابن تيمية، إن أخِذَت مجمَلة ولم يتم فيها التمييز بين جنس الحوادث والحوادث المفردة المعينة. لذلك ظنّ كثيرٌ ممّن أخذها على الوجه الثاني امتناع أن يريد الله بإرادة حادثة ـ لأنه يجب ضرورة عند هؤلاء أن يكون للحوادث مبدأ لامتناع حوادث لا أول لها ـ وقد ترتّب على هذا القول أنّ الله لم يكن في الأزل مريدًا ثم صار كذلك بلا سبب. وإنْ اعترض على هؤلاء بالقول: إنّ الحادث لا بدّ له من سبب حادث، أجابوا أنه يمكن للقادر أن يرجح أحد المتماثلين على الآخر بلا سبب أو مرجح؛ وهذا قولٌ باطل، برأي ابن تيمية، لأنه إن لم يوجد مرجّح لأحد المتماثلين امتنع الرجحان، لأنه مع التساوي من كل وجه يمتنع الرجحان[4].

والملاحَظ أنّ هذا الاعتراض التيمي شبيه باعتراض ابن رشد على المتكلمة في جعلهم المرادات متماثلة[5]. ويمكن تلخيص هذا التشابه أو التقاطع في ما يأتي:

أولًا: رفضهما لكون المرادات متماثلة من جميع الوجوه.

ثانيًا: اتفاقهما على امتناع الرجحان في حالة تماثل المرادات وتساويهما من كل وجه.

(1) العقيدة السلفية، ص 353 ـ 354.
(2) ابن تيمية السلفي، ص 122 ـ 124.
(3) انظر ص 172 من هذا البحث.
(4) منهاج السنة، ج 1، ص 441 ـ 442.
(5) قارن هذا الاعتراض بما ورد في ص 164 وما بعدها من هذا البحث.

ثالثًا: رفضهما لإمكانية ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، أو التمييز بين المتماثلين من غير أن يكون ثمة سبب أو مرجح من خارج يرجح أحد المتماثلين على الآخر.

رابعًا: اتفاقهما على اعتبار هذا الكلام باطل (ابن تيمية) وغير مفهوم ولا معقول (ابن رشد).

بعد هذا النقد الذي يلتقي فيه الرجلان ويتقاطعان، تجدر بنا الإشارة إلى أنّ ابن تيمية وبعد تقريره كون الإرادة قديمة النوع والمحدثات مرادة بإرادة حادثة، يبسط أقوال من تنازعوا في بيان صلة الفعل الإلهي بالإرادة الإلهية، فيصرح أنّ المليين قد تنازعوا في الفاعل المختار أشدّ ما يكون التنازع، ليتوزّعوا إلى أقوال مختلفة يرتدّ بها، على اختلافها وتعدُّدها، إلى ثلاثة أقوال: قول مَن يوجب أن تكون إرادته قبل الفعل، فيكون المراد متأخرًا عن الإرادة، وقول مَن يوجب مقارنتها للفعل، أي مقارنة الإرادة للمُراد، وقول مَن يجوز كلًّا من الأمرين، أي يجوز مقارنة المراد للإرادة ويجوز تأخّره عنها. إلّا أنّ ابن تيمية، وبعد عرضه ومناقشته لمختلف هذه الأقوال[1] ينتهي إلى رأيه الذي عدّه، على حدِّ تعبيره، «فصل الخطاب» في هذه المسألة، وهو: «أنّ الإرادة الجازمة مع القدرة التامّة مستلزمة للفعل ومقارنة له، فلا يكون الفعل بمجرد قدرة متقدمة غير مقارنة، ولا بمجرد إرادة متقدمة غير مقارنة، بل لا بد عند وجود الأثر من وجود المؤثر التام، ولا يكون الفعل بفاعل معدوم حين الفعل، ولا بقدرة معدومة حين الفعل، ولا بإرادة معدومة حين الفعل وقبل الفعل لا تجتمع الإرادة الجازمة والقدرة التامة، فإن ذلك مستلزم للفعل فلا يوجد إلّا مع الفعل»[2].

هكذا يكون الإله ـ عند ابن تيمية ـ باعتباره قادرًا مريدًا ومختارًا إذا أراد الفعل إرادة جازمة لزم وجوده، أي وجود الفعل، مخالفًا بذلك ابن رشد الذي وإنْ لم يجوز تراخي المفعول عن فعل الفاعل، فإنّه أجازَ تراخيه عن إرادة الفاعل قائلًا: «وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائزٌ وأمّا تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز»[3]. فلا يتصوّر، عند ابن تيمية، عدم الفعل إلّا عند عدم كمال القدرة

(1) انظر **منهاج السنة**، ج 1، ص 380 وما بعدها.

(2) م. ن.، ص 407.

(3) **تهافت التهافت**، ص 7.

أو عدم كمال الإرادة، وأما: «مع القدرة التامة والإرادة الجازمة [فإنه] يمتنع عدم الفعل»[1].

ولتعضيد هذه الحجة يعود ابن تيمية إلى قياس الأولى فيؤكِّد أنّ كل ما قيل عن الإرادة في المجهول ليس غريبًا عمّا يعرفه الإنسان من نفسه في المعلوم، بل إنّ تلك الأمور كلها معروفة بالأدلة اليقينية عند الإنسان من مثل أنّ فعل الفاعل المخلوق المختار لا يتوقّف على اقتران قدرته وإرادته،لأنّه قد يكون الفاعل قادرًا، لكن لا يريد الفعل فلا يفعله؛ وقد يكون الفاعل، في المقابل، مريدًا للفعل، لكنه عاجزٌ عن الإتيان عليه فلا يفعله؛ أمّا إن حصل اقتران كمال قدرته بكمال إرادته حصل الفعل بالضرورة.

وهذا معناه، أنّ القدرة التامّة والإرادة الجازمة هي المرجّح التامّ للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود الفعل[2]. وإذا كان هذا ثابتًا في الفاعل المختار بما هو مخلوق، فإنّ الفاعل بما هو خالق أولى به من المخلوق.

هذا عن علاقة الإرادة الإلهية بالفعل الإلهي، وأمّا عن علاقتها بالفعل الإنساني، فإنّ جذرها الإشكالي، عند ابن تيمية، يتلخّص في سؤالٍ مفادُه أنّه لمّا كانت الأفعال من جنسين، وكان الله يأمر بجنس منها وهو الخير ولا يأمر بالجنس الآخر وهو الشر، فهل هو يأمر بما لا يريده، على ما قالت الأشعرية، أم أنّه لا يأمر إلّا بما يريده، على ما قالت المعتزلة؟. وهو يقطع في مضمار جوابه على هذا السؤال بأنّ القول الجازم في هذه المسألة الإقرار بأنّ الإرادة نوعان:

ـ إرادة كونية لا غنى عنها في الفعل الخلّاق (تكوين)[3]، فهي لازمة لوقوع المُراد وهي التي يُقال فيها: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكُن. فجميع الكائنات داخلة في هذه الإرادة، أي أنها شاملة لكلٍّ ما يقع في هذا الكون، وهذه الإرادة تتناول ما لا يتناوله الأمر الشرعي، وهي إرادة من خصوصياتها أنها غير مستلزمة للمحبة الإلهية.

(1) **منهاج السنة**، ج 1، ص 163.
(2) م. ن.، ص. ن.
(3) **شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية**، ج 2، ص 55.

ـ وأمّا النوع الثاني من الإرادة فهي الإرادة الدينية الشرعية المطابقة لعمل الله التشريعي (تشريع) إمّا أمرًا أو نهيًا[1]. وهذه الإرادة هي بمعنى المحبّة والرضى، أي أنّ الله يحبّ ويرضى عن كل خاضع لإرادته التشريعية القائمة على الأمر والنهي.

ولهذا كان المراد، عند ابن تيمية، على أقسام أربعة:

الأول: ما تعلقت به الإرادتان الكونية والدينية، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإنّ الله أرادها إرادة دين وشرع فأمر بها وأوجبها، وأرادها إرادة كون فوقعت.

الثاني: ما تعلَّقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، لكن عصى ذلك الأمر العصاة والكفار ولم يأتوا به، فهذا مراد شرعًا، لأنّه من الأعمال الصالحة المأمور بها، لكنه غير مرادٍ كونًا، لأنّه لم يقع من الكفّار والعصاة.

الثالث: ما تعلَّقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدَّره وشاءه الله من الحوادث التي لم يأمر بها: كالمباحات والمعاصي، فإنه لم يأمر بها، ولكنها مرادة كونًا لأنها وقعت.

الرابع: ما لم تتعلق به الإرادة الشرعية ولا الإرادة الكونية، وهذا ما لم يكن، أي لم يقع ولم يوجد[2].

فهذا، على ما يرى ابن تيمية، هو فصل الخطاب فيما تنازع فيه المليّون حول ما إذا كان الله يأمر بما لا يريده أم يأمر إلّا بما يريده[3]، وهو فصل يعطي للقسم الأول مكانة متميزة من هذا التقسيم، لكون العمل المندرج تحت هذا الجنس تتعلق به الإرادتان معًا: الكونية والدينية الشرعية؛ وهذا العمل ليس، عند ابن تيمية، غير العبادة، لكون: «الغاية التي يحب لهم [أي يحب الله لعباده] ويرضى لهم والتي أمروا بفعلها هي العبادة، فهو العمل الذي خلق العباد له: أي هو الذي يحصل كمالهم وصلاحهم الذي به يكونون مرضيين محبوبين، فمن لم يحصل منه هذه

(1) الفتاوى، ج 8، ص 188. ج 18، ص 132 وما بعدها.
(2) الفتاوى، ج 8، ص 189.
(3) الفتاوى، ج 18، ص 131.

الغاية كان عادمًا لما يحبّ ويرضى ويُراد له الإرادة الدينية التي فيها سعادته ونجاته، وعادمًا لكماله وصلاحه العدم المستلزم فساده وعذابه»[1].

والملاحَظ أنّ ابن تيمية إذا كان قد أقرَّ في ما ذهب إليه هاهنا أنه فصل القول أو الخطاب في الإرادة، فإنه، في مناسبة أخرى، يتراجع عن رأيه هذا ليعلن بصريح العبارة عن صعوبة تقديم قول فصل في الإرادة، مبيِّنًا أنّ: «الكلام في الإرادة وتعدُّدها، أو وحدة عينها، أو نوعها، أو عمومها، أو خصوصها وقدمها، أو حدوثها، أو حدوث نوعها، أو عينها (...) هي من أعظم محارات النظار»[2].

والسؤال الذي يمكن أن نطرحه على ابن تيمية هاهنا هو: ألم يكن وعي ابن رشد بصعوبة إعطاء قول فصل في المسألة التي كانت: «من أعظم محارات النظّار» هو ما كان ـ بعبارتك ـ وراء دعوته إلى وقف الكلام عن صفة الإرادة بأنّها قديمة أو محدثة؟ وبالتالي ألم تكن دعوة ابن رشد هذه هي ما تضمّنه منتهى قولك في الإرادة؟.

هذا بالفعل ما يصعب نفيه، وهو عندنا ليس غير وجه واحد من أوجه تقاطع والتقاء الرجلين أو تقاربهما في أكثر من رأي أو جهة نظر.

* * *

وبالجملة، فلئن كان ابن رشد في مسألة العلم الإلهي قد عمل على رفع دلالة صفة العلم من الدلالة الحسيّة التمثيلية المعطاة بظاهر النصّ إلى الدلالة العقلية، فإنه في مسألة الإرادة الإلهية لم يعمد إلى تخريجها هذا التخريج، وإنّما دعا في إثباتها إلى الوقوف عند حدود المعطى الظاهر من النص بالقول: «إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه»، ثم يكفّ عن أيّ تفسير أو تخريج لهذا المعنى الظاهر إلى معنى آخر غيره، بل ويتعيَّن وقف الكلام عن أيّ وصف للإرادة بأنها قديمة أو محدثة. بعبارة أخرى إنّ ابن رشد لم يقدِمْ على فحص مسألة الإرادة الإلهية بالفحص العقلي البرهاني، وإنّما اكتفى بالدعوة إلى وجوب الأخذ بالمعنى الظاهر لها من الشرع فقط. وهو في هذه الدعوة إنّما يلتقي

(1) **الفتاوى**، ج 8، ص 189 ـ 190.
(2) **الدرء**، ج 9، ص 128.

مع الشيخ ابن تيمية في دعوته إلى وجوب الوقوف في الصفات الإلهية عند حدود المعنى أو الدلالة الظاهرة من الشرع بإثبات ما جاء مثبتًا في هذا الظاهر، ونفي ما جاء منفيًا فيه؛ وذلك لكون هذا المسلك، عند الشيخ، هوالمسلك الأقوم في باب الصفات، وهو ما كان عليه، برأيه، سلف الأمة وأئمتها وجمهور المسلمين، لكن ابن تيمية وإنْ كان يدعو إلى سلك سبيل هذا المسلك في عموم الصّفات، فإنه لم يلتزم بتطبيقه في مسألة الإرادة الإلهية عندما أقدَم على تخريجها وفق قاعدة عقلية وفلسفية مبنيّة على قدم الجنس وحدوث الأفراد، وانتهائه إلى القول بأنّ الإرادة الإلهية قديمة بالنوع، لكن المحدثات مرادة بإرادة حادثة، وهو رأي أباحَ لنفسه هاهنا التفسير بالعقل الذي ذمّه الشيخ، بل وحرمه في أكثر من موضع[1].

ثالثًا: الكلام الإلهي بين مقولتَي القدم والحدوث

1 ـ الكلام الإلهي ونقد ابن رشد لطرَفَي القول بقدمه أو حدوثه

معلومٌ أنّ النقاش الكلامي حول هذه المسألة قد انطلق من التساؤل حول تحديد طبيعة الكلام بصفة عامّة والكلام الإلهي بصفة خاصة: هل هو اللفظ الدّال على المعنى أم هو المعنى المدلول عليه باللفظ؟ وهل هو صفة نفسية ذاتية أم صفة معنوية أم أنه صفة فعلية كفعل الخلق؟.

فالمعتزلة ذهبوا إلى القول بأنّ الكلام إنما هو اللفظ الدّال على معنى لا أنه هو المعنى المدلول عليه باللفظ، واستدلوا على ذلك بأدلّة عديدة ليس المقام مقام بسطها[2]. ولمّا ثبت لهم أنّ الكلام هو اللفظ، وأنَّ الكلام اللفظي مركَّب من حروف، أو هو على ما يقول القاضي عبد الجبار: «في حدِّه [له]: هو ما انتظم من حرفين فصاعدًا، أو ما له نظام من الحروف مخصوص»[3]، وكان كلُّ مركَّب حادث، ثبت لهم أنّ الكلام حادث بالضرورة.

---

(1) انظر مثلًا **الفتاوى**، ج 13، ص 370 وما بعدها.

(2) انظر **المحيط**، ص 307 ـ 308. **شرح الأصول الخمسة**، ص 532 ـ 534. وانظرها مجتمعة في «**خلاصة علم الكلام**»، ص 121.

(3) **الأصول الخمسة**، ص 529.

والمعتزلة لمّا ثبت لهم ذلك، قالوا: إن القرآن، الذي هو كلام الله، فعل خلقه الله، لأنّ المتكلم عندهم من كان فاعل الكلام[1]. واستدلوا على صحّة هذه المصادرة بدليل من الشاهد فقالوا، من ضمن ما قالوه في هذا الباب، إنه: «لو لم يكن معنى المتكلِّم أنه فاعل الكلام، لما صحَّ أن يؤثِّر حاله من نحو كونه مريدًا وكارهًا في خطابه، فيصير أمرًا وخبرًا ونهيًا لأن حالته لا تؤثِّر إلّا فيما هو فعل من أفعاله»[2]. ولمّا كان الكلام فعلًا، وكان كلُّ فعل محدث[3]، فإن القرآن الذي هو كلام الله محدث. واستدلوا على حدوثه، بالإضافة إلى هذه الأدلة العقلية، بأدلة نقلية عديدة[4].

ولمّا ثبت للمعتزلة حدوث الكلام الإلهي، لم يمتنع عندهم القول بأنه غير قائم بذاته، وإنّما هو موجود في غيره، أي منفصل عنه، وذلك لامتناع قيام الحوادث به، لأنه لو قامت به لم يسبقها ولم يخْلُ منها، وما لم يَخْلُ من الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا أوّل لها. وفي دليل آخر لهم، أن الكلام، بما هو لفظ محدث، لا يخلو أن يكون إمّا موجودًا في الله، أو في محل، أو في لا محل: فلو كان موجودًا في الله، لكانَ الله محلًّا للحوادث، أي محدثًا، وهذا باطل ـ فضلًا عن أنه يؤدّي إلى إبطال الدليل على حدوث العالم ـ لأن ما لا يخلو من الحوادث حادث، بينما الله قد ثبت قدمه. وإن قُدِّر أنه موجود لا في محل، كان هذا أيضًا باطلًا لاستحالة قيام العرض بذاته وإنّما هو مفتقر إلى غيره، أي إلى محل، فحكم الكلام مقصور على محله[5]. وإذا لم يصح ثبوته حالًا في الله تعالى أو في لا محل، ثبت أنه يوجد في محل[6]، أي موجود في غيره، ومنفصل عنه، وذلك يقتضي حدوثه، لأنه لو كان قديمًا لَما حَلَّ في محدث، ومحله إذا وجد، فلا بدّ من أن يكون غير الله تعالى لاستحالة أن يكون الله تعالى محلًّا لشيء من الأشياء[7]، أي لحادث من الحوادث.

(1) **المحيط**، ص 309. **شرح الأصول الخمسة**، ص 535 ـ 536.

(2) **المحيط**، ص 309.

(3) حول حدوث صفات الأفعال عند المعتزلة، انظر ص 101 ـ 103 من هذا البحث.

(4) انظرها في **شرح الأصول الخمسة**، ص 531 ـ 532.

(5) م. ن.، ص 540.

(6) **المحيط**، ص 323.

(7) **شرح الأصول الخمسة**، ص 540.

هكذا أنكر المعتزلة، إذًا، أن يكون الكلام قديمًا قائمًا بذاته تعالى، بل إنما هو عندهم محدث مخلوق في شيء منفصل عنه.

وأمّا الأشاعرة فقد ذهبوا، على عكس المعتزلة، إلى القول أنَّ المتكلم ليس هو من فعل الكلام، وإنما المتكلم هو من قامَ به الكلام. والكلام إنما هو المعنى المدلول عليه باللفظ لا أنه هواللفظ. واستدلوا على ذلك بأدلة عديدة ليس هذا موضع بسطها[1]، ومن ثم كانت الألفاظ عندهم ليست كلامًا وإنّما هي دوال على المعنى القائم في النفس الذي اعتبروه هو الكلام على الحقيقة، وسمّوا هذا النوع من الكلام الذي أثبتوه لله بالكلام النفسي. يقول الفخر الرازي في المحصل: «أمّا أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلِّم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنّه متكلم بكلام النفس»[2]. ويقول الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد: «ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلّا كلام النفس»[3].

والجدير بالذكر هاهنا أنّ المعنى أو الكلام النفسي، الذي هو كلام الله عند الأشاعرة، قديم أزلي قائم بذاته تعالى، أي أنه غير مخلوق ولا محدث[4]. واستدلوا على ذلك بالقول: إنه لو كان كلامه تعالى حادثًا، أي هو الألفاظ المحدثة، لم يَخْلُ من أمور ثلاث: إمّا أن يقوم بذات الباري تعالى، أو يقوم بجسم من الأجسام، أو يقوم لا بمحل. وبطل قيامه بذاته تعالى، لأنه يستحيل قيام الحوادث بذات الباري تعالى، لكون الحوادث لا تقوم إلّا بحادث، ولو قامت بالله الحوادث لصارت ذاته محلًّا لها، وهذا محال، لأنّ ما لا يخلو من الحوادث حادث، بينما الله قد ثبت قدمه. ثم بطل قيام كلامه بجسم، لأنه يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم. كما بطل قيام الكلام لا بمحل، لكون الكلام الحادث عرض من الأعراض ويستحيل قيام

---

(1) انظر **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 75 ـ 78. **نهاية الإقدام**، ص 321 ـ 325. **التمهيد**، ص 284. **الإرشاد**، ص 105 ـ 107. **الأربعين**، ج 1، ص 250. وانظر **خلاصة علم الكلام**، ص 120.

(2) ص 128.

(3) ص 75. وانظر **نهاية الإقدام**، ص 320. **التمهيد**، ص 283. **شرح العقائد النسفية**، ص 41. **طوالع الأنوار**، ص 189. **الإرشاد**، ص 104. **لمع الأدلة**، ص 103 ـ 105. **الأربعين**، ج 1، ص 250. **المجرد**، ص 68.

(4) انظر **الفرق بين الفرق**، ص 325. **الإنصاف**، ص 37. **لمع الأدلة**، ص 102. **معالم أصول الدين**، ص 48 ـ 49. **التبصير في الدين**، ص 167. **اللمع**، ص 33 وما بعدها. **المجرد**، ص 59. **المواقف**، ص 293 وما بعدها.

الأعراض بنفسها، إذ لو جاز ذلك في ضربٍ منها لزم في سائرها؛ وإذا انتَفَت هذه الوجوه الثلاث، ثبت المطلوب وهو أن كلامه تعالى معنى قديم قائم به[1].

لكن ومع تمسّك الأشاعرة بالقول بالمعنى أو الكلام النفسي القديم، فقد وافقوا المعتزلة على القول بحدوث الكلام اللفظي، دليلهم في ذلك أنَّ اللفظ مركَّب من الأصوات والحروف، وكل ما كان مركَّبًا، كان محدثًا بالضرورة. يقول الشهرستاني في الملل والنحل: «والعبارات والألفاظ المنزَّلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي. والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم»[2]. ويقول الرازي بخصوص هذه الموافقة الأشعرية لخصومهم المعتزلة: «فالحاصل أنّ الذي ذهبوا إليه [وهو حدوث اللفظ] فنحن من القائلين به إلّا أنّنا أثبتنا أمرًا آخر [وهو المعنى أو الكلام النفسي] وهم ينازعوننا»[3]. ويقول في الأربعين: «فتبث بما ذكرنا: أنّ كونه تعالى متكلِّمًا بالمعنى الذي يقوله المعتزلة [وهو اللفظ المحدث] ممّا نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه، إنّما الخلاف بيننا وبينهم في أنّا نثبت أمرًا آخر، وراء ذلك [وهو المعنى] وهم ينكرونه»[4].

والملاحظ أنَّ الأشاعرة إنّما تحاشوا هاهنا القول بكون حقيقة الكلام هو الكلام اللفظي، لإدراكهم بكون القول بهذا يلزمهم القول بحدوث القرآن، والقول بأنه مخلوق؛ بل ويلزمهم القول بكون الله تعالى محلًّا للحوادث، باعتبار أنّ مباني الألفاظ، كما سبق وأن أقرّوا، التي هي الحروف والأصوات، من المركَّبات، والمركَّبات حوادث بالضرورة؛ ولو قامت هذه بذاته تعالى، لكانت ذاته محلًّا للحوادث. لذلك وتمسكًا منهم بمبدئهم القائل بأن: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق»[5]، وحرصًا منهم، في الوقت نفسه، من الوقوع في منزلق القول بكون الله

(1) **لمع الأدلة**، ص 102 ـ 103. وانظر هذا الدليل نفسه عند الأشعري في **اللمع**، ص 43 ـ 44. والرازي في **الأربعين**، ج 1، ص 251. والباقلاني في **الإنصاف**، ص 72. والبغدادي في **أصول الدين**، ص 106 ـ 107.

(2) ج 1، ص 96.

(3) **المحصل**، ص 128.

(4) ج 1، ص 248.

(5) **شرح العقائد النسفية**، ص 44.

تعالى محلًا للحوادث، لجأوا إلى القول بفكرة الكلام النفسي، حفاظًا منهم على فكرة قدم القرآن وأزليته[1]. يقول التفتازاني في شرح العقائد النسفية ولمّا كان: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق [وكان] (...) يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى، تعيَّن [القول بالكلام] النفسي القديم»[2].

أمام هذين الرأيين الكلاميين المختلفين في مسألة الكلام، يرى ابن رشد أنه لو طلب التحقيق في ما قالته المعتزلة والأشاعرة حول المسألة، لكانَ الرأي الفصل أنَّ لدى كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل[3]. وبيان ذلك، أنّ الأشعرية نفوا أن يكون المتكلِّم فاعلًا للكلام لاعتبارهم أن المتكلم هو مَن يقوم الكلام بذاته. فلو جاز القول بأنّ الله فاعلٌ لكلام، لَلَزِم أن يكون الله فاعلًا للكلام بذاته، وهذا محال عندهم، بدليل أنه لو كان فاعلًا للكلام بذاته، لكانت ذاته محلًّا للحوادث. لذلك انتهوا إلى تقرير أنّ المتكلم ليس فاعلًا للكلام[4]، وأنّ الكلام صفة قديمة لذاته، وهو ليس اللفظ، وإنما هو المعنى المدلول عليه باللفظ، وما كان كذلك كان قائمًا بالنفس. بعبارة ابن رشد أنّ الكلام عندهم صار هو ما يصدق على كلام النفس، أي المعنى، ولا يصدق على الكلام الذي يدلّ على ما في النفس وهو اللفظ[5].

وأمّا المعتزلة، وعلى النقيض من ذلك، لمّا قرَّروا أنّ الكلام فعلٌ للمتكلم قالوا إنّ الكلام إنما هو اللفظ فقط[6]، واللفظ أو الألفاظ لا يجوز أن تحلّ في الله،

(1) انظر **خلاصة علم الكلام**، ص 124.

(2) ص 44. ويقول ابن تيمية: «لما حدث أبو محمد بن كلاب وناظر المعتزلة بطريق قياسية سلم لهم فيها أصولًا ـ هم واضعوها: من امتناع تكلُّمه تعالى بالحروف، وامتناع قيام الصفات الاختيارية بذاته ممّا يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال والكلام وغير ذلك؛ لأنّ ذلك يستلزم أنه لم يخْلُ من الحوادث، وما لم يخْلُ من الحوادث فهو حادث ـ اضطرّه ذلك إلى أن يقول: ليس كلام الله إلّا مجرد المعنى، وأنّ الحروف ليست من كلام الله، وتابعه على ذلك أبو الحسن الأشعري» **الفتاوى**، ج 12، ص 376.

(3) **مناهج الأدلة**، ص 83.

(4) م. ن.، ص 82.

(5) م. ن.، ص 83. للإشارة فقط أنّ الكلابية كانوا أول من ميَّز بين الكلام النفسي الذاتي والحروف والأصوات. انظر **شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية**، ج 2، ص 49 هامش (أ).

(6) يقول القاضي عبد الجبار، و: «حده [أي الكلام] هو ما انتظم من حرفين فصاعدًا، أو ما له نظام من الحروف مخصوص». **شرح الأصول الخمسة**، ص 529.

لأنه لو جاز ذلك لكانت ذاته محلًّا للحوادث. لذلك انتهوا إلى أنّ الألفاظ تقوم في غيره، أي في محل، وكل محلٍّ متحيز، وكل متحيز محدث ومخلوق، فالقرآن إذًا محدَث مخلوق.

ولمّا كان الكلام عند المعتزلة هو اللفظ، وعند الأشاعرة هو المعنى، كان لكلٍّ طائفة من هذين جزء من الحق فقط: فالمعتزلة كانت محقَّة عندما أقرّت الألفاظ المعبِّرة عن المعاني، لكنها أخطأت عندما نفت تلك المعاني. والأشعرية كانت محقَّة كذلك عندما أقرّت المعاني، لكنها أخطأت عندما نفَت الألفاظ المعبِّرة عنها. والصواب إنما هو بالجمع بين الحق في رأي كلٍّ منهما، أي بالقول بأنّ معاني القرآن قديمة، بينما الألفاظ التي تعبِّر عنها فهي مخلوقة لله لا لبشر.

فخطأ الفرقتين، إذًا، أنّ الأشعرية لمّا اعتبروا الكلام بإطلاق هوالمعنى القائم بالمتكلِّم أنكروا أن يكون الكلام لفظًا أو ألفاظًا، وأمّا المعتزلة فإنهم كذلك لمّا اعتبروا الكلام بإطلاق هو اللفظ أنكروا أنْ يكون الكلام هو كلام النفس، أي المعنى القائم بالمتكلّم[1]. لذلك لم يكن الحق بجانب أي طائفة من الطائفتين، وإنّما كان لكلٍّ واحدة منهما جزء من الحق وجزء من الباطل.

2ـ في القول الرشدي بأن الكلام قديم المعنى محدث اللفظ الدال عليه

بعد هذا النقد الرشدي للأشعرية والمعتزلة على السواء حول رؤيتهما لمسألة الكلام الإلهي، نعرِّج إلى فحص طبيعة الموقف الرشدي وبيان خلاصة أقواله في المسألة، وهي أقوال يصدرها بتقرير كون صفة الكلام صفة ثابتة لله تعالى، لكونها تترتب على صفتَي العلم والقدرة. فالكلام، عند ابن رشد، فعل يدلّ بواسطته المخاطب على ما يوجد في نفسه من العلم بالأشياء[2].

إنّ هذا الحد الرشدي للكلام يسمح لنا بملامسة مدلول الكلام وشروطه عند أبي الوليد: فهو يعتبره فعلًا تبليغيًّا، أي فعلًا ذو وظيفة تبليغية. أو بعبارة ابن رشد، أنّ الكلام فعل يصدر عن فاعل بقصد تبليغ ما في نفسه من العلم.

(1) مناهج الأدلة، ص 83.

(2) م. ن.، ص 81.

إنّ هذه الطبيعة الخاصّة للكلام تقتضي وجود شرطين خاصّين لكي يتحقَّق الكلام: أولهما وجود العلم المسبق في النفس، لأنه لو لم يكن ثمة علم في النفس، بما هو علم بمعاني وصور الأشياء ومعقولاتها، لما كان هناك شيء موضوع التبليغ والكلام. وثاني الشرطين أن يكون المتكلم قادرًا على الكلام.

ولمّا كانت هذه الشروط مستوفية عند الإنسان المتكلم، أي الفاعل للكلام، وكان الإنسان ليس هو الفاعل الحقيقي ومع ذلك يفعل الكلام: «من جهة ما هو عالم قادر، فكَم بالحريّ أن يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقي»[1]. فثبت بهذا أنّ الله متكلِّم بكلام هو فعل له.

هكذا يستعين ابن رشد بقياس الأولى أو الأحرى لإثبات صفة الكلام لله. بَيْدَ أنّ الكلام أجناس، إذ منه ما يكون في النفس بوسط، وهو على ضربين: إمّا فعل، أي خلق من الله للفظ في نفس أو سمع من يريد أن يكلمه، وإمّا أن يكون الوسيط ملكًا يحمل كلامًا من الله إلى مَن أرسل إليه، لكن قد يكون أيضًا هذا الكلام من غير وسط، وذلك بأنّ يفعل الفاعل فعلًا ينجلي بموجبه المعنى القديم إلى الموحى إليه. وقد عبَّر ابن رشد عن هذا كله حين قال إنّ كلامه تعالى: «قد يكون بواسطة ملك، وقد يكون وحيًا أي بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلًا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى. وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه»[2].

ويحتجّ ابن رشد بنص شرعي في بيان كون أجناس هذه المستويات الثلاث من الكلام أجناسًا شرعية بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾[3]. فهذه الآية، برأيه، نصًّا وظاهرًا من غير احتياج إلى تأويل، جامعة لأقسام الكلام الثلاث: الوحي والملك والتكليم من وراء حجاب. والاختلاف فيما بينها مردّه أساسًا إلى أنّ الوحي هو وقوع المعنى في نفس الموحى إليه من غير وسط، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله الله في نفس المخاطب. ومن وراء حجاب هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها الله في نفس مَن اصطفاه بكلامه، وهذا الكلام، عند ابن رشد، هو الكلام الحقيقي الذي

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) م. ن.، ص. ن.

(3) سورة الشورى، الآية 51.

خصَّ الله به موسى دون غيره، والقسم الثالث هو الكلام الذي يكون من الله بواسطة الملك[1].

وابن رشد، بهذه المناسبة، لا يتردَّد في التصريح بوجود نوع من التشابه بين العلماء والأنبياء على هذا المستوى حين يؤكِّد أنّ: «من كلام الله ما يلقيه في العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين»[2]، فتكون البراهين المنطقية بهذا الاعتبار جنسًا رابعًا من أجناس الكلام ـ الثلاثة ـ الذي يخصّ به العلماء دون سواهم. ومع كل هذا يبقى القرآن بالنسبة إلى ابن رشد، باعتباره كلام الله، قديم المعنى، وأمّا اللفظ الدّال عليه فهو مخلوق له لا لبشر. فمن قصر نظره على لفظ القرآن دون معناه أخطأ حينما انتهى إلى أنّ القرآن مخلوق؛ ومن قصر نظره على المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ بقطع النظر عن هذا الأخير أخطأ هو الآخر حينما قال إنه غير مخلوق؛ بينما القول الصواب هو الجمع بينهما[3]، أي القول بأنّ القرآن كلام الله قديم المعنى محدث اللفظ الدّال عليه.

3 ـ التقرير التيمي في أنّ الإعلام وتكليم الغير منتهى القول الرشدي في الكلام الإلهي

في سياق نقده وتعليقه على أبي الوليد يميّز ابن تيمية ابتداءً بين ثلاث مستويات من التكليم عند ابن رشد:

الأول: تكليم بواسطة لفظ يخلقه الله في نفس مَن خصَّه بكلامه (وهو تكليم من وراء حجاب).

الثاني : تكليم بواسطة رسول (وهو تكليم بإرسال ملك).

الثالث: تكليم بغير واسطة أكانت لفظًا أو ملكًا، وإنما هو انكشاف للمعنى بفعل يفعله الله في نفس المخاطب. (وهذا هو الإيحاء أو التكليم بالوحي).

والملاحظ أنَّ ابن رشد، على ما يفهم من كلام تقي الدين، في محاولته تحديد معنى الكلام، ينطلق من المستوى الثالث من مستويات التكليم، الذي هو

(1) **مناهج الأدلة**، ص 81 ـ 82.

(2) م. ن.، ص 82 .

(3) م. ن.، ص. ن.

الإيحاء أو الوحي، ليقول: «أنَّ الكلام ليس شيئًا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلًا يدلّ به عند المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه»[1].

إنَّ هذا الحدّ الرشدي للكلام يتضمّن، برأي ابن تيمية، أمورًا ثلاثة على الأقل يمكن تلخيصها على الشكل الآتي:

الأول: أنّ ابن رشد ردَّ الكلام، عند حدّه له، إلى جنسٍ واحد من أجناس التكليم وهو الإيحاء الذي هو، برأي تقي الدين، أدنى درجات أنواع التكليم؛ لكون: «التكلّم من وراء حجاب كما كلّم موسى، وبإرسال ملك كما أرسل جبريل بالقرآن، أعظم من مجرّد الإيحاء»[2]. فوضع تقي الدين، بهذا، الإيحاء في آخر درجات التكليم.

الثاني: أنّ ابن رشد في ردِّه الكلام إلى الإيحاء، بما هو تكليمٌ للغير، لم يثبت صفة الكلام لله تعالى، ولم يثبت كذلك أنَّ الله متكلِّم، وإنّما أثبت أنّه مكلِّمٌ لغيره فحسب، بينما كان الأولى به أن يبدأ بالنظر في إثبات صفة الكلام لله تعالى، وأنّه متكلِّم، ثم النظر ثانيًا في إثبات كونه مكلِّما لغيره. وإنْ نافح أحد بالقول: أنَّ أبا الوليد قد قدَّر أنّ التكلم لازم لكلِّ مكلِّم لغيره، كان هذا التقدير لاغيًا، لأنّه ليس كلّ متكلِّم مخاطب ومكلّم لغيره وجوبًا[3].

الثالث: أنّ ابن رشد لما كان قد ردّ الكلام إلى الإيحاء، وكان الإيحاء إعلامًا، فإنه لم يثبت في نهاية الأمر إلّا مجرد الإعلام القاصد للعلم، أو ما يسميه ابن تيمية بالإفهام والدلالة[4].

وإذا ما فرضنا مع ابن تيمية، في إلزامه الثاني، أنّ ابن رشد لم يثبت أن الله متكلم وإنما أثبت أنه مكلِّم لغيره فحسب، فإنّ تكليم الغير لا يمكن أن يكون من غير متكلِّم؛ فلا يمكن أن يكون الله مكلِّمًا لغيره وهو غير متكلِّم، فالقول بأنه مكلِّم لغيره قطع بأنه متكلِّم. وبدل أن يقول ابن تيمية كل مكلِّم لغيره متكلِّم، وهي

(1) **مناهج الأدلة**، ص 81.

(2) **الدرء**، ج 10، ص 200.

(3) م. ن.، ص. ن.

(4) م. ن.، ص. ن.

مقدِّمة كلية موجبة، قال: «ليس كل متكلِّم مكلِّم لغيره»، فعكس الكلية الموجبة إلى كلية سالبة، والحال، عند ابن رشد والمناطقة المشائين عمومًا، أنّ الكلية الموجبة تنعكس إلى جزئية موجبة لا إلى كلية سالبة كما فعل ابن تيمية هاهنا(1). فالمقدمة الكلية الأولى صحيحة ـ من منظور المنطق المشائي ـ وهي تثبت أنّ ابن رشد قد أثبت كون الله متكلمًا، وأمّا المقدمة الكلية الثانية التي اعتمدها تقي الدين فهي مقدمة خاطئة من زاوية ذلك المنظور، وإيراد ابن تيمية لها لا يرفع في شيء إثبات ابن رشد لكون الله متكلمًا بكلام هو فعله.

ولمّا كان الإيحاء أحد أنواع التكليم كما مرَّ معنا، وكان قصد الإيحاء هو الإعلام أو الدلالة، فقد رتَّب ابن تيمية هذه الأخيرة على مراتب ودرجات:

الدرجة الأولى: أن يدلّ الدليل بغير شعور منه ولا قصد، ومثاله قول الحائط للوتد: لم تشقني. وتكليم الله لا يجوز أن يكون من هذا الباب.

الدرجة الثانية: أن يكون الدّال عالمًا بالمدلول عليه، لكنه لم يقصد إفهام المخاطب، أي لم يقصد الإعلام بذلك: «ولكن حاله دلّ المستدل على ما علمه، كالأصوات التي تدلّ بالطبع، مثل البكاء والضحك ونحوهما، فإنها تدل على ما يعلمه المرء من نفسه، مثل الحزن والفرح، وكذلك صفرة الوجل وحمرة الخجل تدلّ على ما يعلمه المرء من فزعه وحياءه، وإن لم يقصد الإعلام بذلك». وتكليم الله لا يجوز أن يكون كذلك من هذا الباب؛ اللهمّ إلّا عند القدرية، الذين يقولون: إنّ ما يحدث من علم العبد قد يحدث من دون إرادة الله.

الدرجة الثالثة: وهي الدلالة التي يقصدها الدال في إعلام الغير، أي في إفهام المخاطب، لكن بغير خطاب مسموع، وذلك كمن يعلم لغيره علامات تدلّ على ما

(1) وانظر ابن سينا **الإشارات والتنبيهات**، القسم الأول، تح. سليمان دنيا، ط 2، القاهرة، دار المعارف، د. ت، ص 330 ـ 331. كتاب **النجاة**، تح. ماجد فخري، ط 1، بيروت، لبنان، دار الآفاق الجديدة، 1985، ص 65. ابن رشد، **تلخيص كتاب القياس**، تح. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982، ص 144. حيث يقول: «وأعني بالانعكاس أن يتبدّل ترتيب أجزاء القضية فيصير محمولها موضوعًا وموضوعها محمولًا، ويبقى صدقها وكيفيتها من الإيجاب والسلب أيضًا محفوظًا؛ (...) فأمّا المقدمات (...) الموجبة الكلية فإنها تنعكس أيضًا لكنها لا تنعكس محفوظة الكمية أعني كلية، كالحال في السالبة، بل تنعكس جزئيّة؛ وذلك أنه إن كان قولنا: «إن كل لذة خير» صادقًا، فقولنا: «بعض الخير لذة» صادقًا». وانظر كذلك ص 145 ـ 147 ـ 148 من المرجع نفسه.

يريده وكإشارة الأخرس، ونحو ذلك[1]. وهذا الجنس الأخير من درجات الإعلام والدلالة هو الذي أثبته ابن رشد، برأي ابن تيمية، وهو إثبات يلزمه صاحب الفتاوى أن يكون كلُّ مَن علم علمًا بهذه الدلالة فقد كلّمه الله.

غير أنّ ما يلاحظ على هذا الإلزام التيمي أنه إلزام يجنح عن مقصود ابن رشد، لكون القول بأنّ كل من علم علمًا بغير خطاب مسموع فقد كلّمه الله، قول لا ينتصر له العامي فأحرى رجل في منزلة ابن رشد. كما أنّ أبا الوليد، ومن جهة أخرى، وإن كان يتحدّث عن علاقة كلام الله بالعلم عند قوله بأن: «من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين»[2]، فإنّه لا يتحدّث عن العلم بإطلاق كمرادف لكلام الله، وإنّما يتحدّث عن علم العلماء بما هو يقين برهاني، لينزل هذا اليقين ويقين الكلام الإلهي في منزلة واحدة. ولهذا كان ابن رشد لا يعتبر أي علم اتّفق بأنّه كلام الله، وإنما يعتبر يقين العلماء الحاصل بواسطة البرهان المنطقي من جنس يقين كلام الله. بعبارة أخرى أنّ ابن رشد إنما ينزل صدق ويقين قضايا البرهان المنطقي الذي يكون للعلماء في منزلة أو من جنس صدق القضايا والبراهين الموجودة في الشرع، وكأنّ الله أودعها في الفطر الفائقة للعلماء لتكون مثالًا في النفس على صدق القضايا والأمور الأخروية الموجودة خارج النفس. لذلك كانت القضايا الشرعية والقضايا العقلية البرهانية تعضد بعضها بعضًا من هذه الجهة ولا تضادّ الواحدة منهما الأخرى، لأن القضايا الشرعية حق والقضايا العقلية البرهانية حق، والحق لا يضاد الحق، بل يعضده ويوافقه ويشهد له[3]. ويميز ابن تيمية بين هذا النوع من الكلام الإلهي الذي أورده ابن رشد، والذي يلقيه الله إلى العلماء بواسطة البراهين، وبين التكليم ـ بما هو إيحاء ـ المذكور في القرآن، وذلك من وجوه أهمها: أنّ تكليم الله لأنبيائه بالوحي أمر لا يحصل للعلماء، وإنما هو أمر خاص بالأنبياء[4]. كما أن ما قاله ابن رشد بخصوص هذا العلم إنما هو مجرد تكليم في صيغة إخبار وإعلام للغير فحسب، بينما التكليم المذكور في القرآن تكليم يتضمّن الأوامر والنواهي للغير بما هي طلب لفعل أو ترك. وهذا

(1) **الدرء**، ج 10، ص 200 ـ 202.
(2) **مناهج الأدلة**، ص 82.
(3) **مناهج الأدلة**، ص 15.
(4) **الدرء**، ج 10، ص 214.

النوع الثاني من التكليم مستلزم للأول، بينما الأول لا يستلزم الثاني؛ إذ كلّ مَن أمر بشيء فقد أعلم بالمأمور به، لكن، في المقابل، ليس كل من أعلم بشيء قد أمر به. لذلك كان هذا التعليم الأول أعلى مرتبة من التعليم الثاني.

بهذا برّر ابن تيمية وضعه للتكليم الأول بما هو أمر ونهي في مرتبة أعلى، والتكليم الثاني بما هو إعلام في مرتبة أدنى، ليخلص إلى أنّ ابن رشد لم يذكر إلّا مجرّد الإعلام فاقتصر ـ برأي ابن تيمية ـ على أدنى نوعَي التعليم في آخر درجات التكليم[1]. وإذا كان ابن رشد لا يمكن أن يعتبر ما يلقيه الله إلى العلماء بواسطة البراهين أنه يتضمّن الأمر والنهي، فإنه من جهة أخرى لا يختزل الوحي كله في جنس القضايا الخبرية ـ أو ما سماه ابن تيمية بالإخبار والإعلام ـ ويستثني منه كليًّا الجنس الآخر من القضايا وهي القضايا الإنشائية؛ لأنّ الفقه مثلًا كعلم من العلوم الشرعية العملية إنما يقوم على الأمر والنهي، أي الأمر بما أمر الله به في كتابه وبما أمر به رسوله، والنهي عمّا نهى عنه الله في كتابه وبما نهى عنه رسوله، والأمر والنهي من أجناس القضايا الإنشائية، فكيف لابن رشد القاضي والفقيه، وهو الآمر الناهي بأحكام الشرع وفق المذهب المالكي، يكون في الوقت نفسه منكرًا للأمر والنهي في القرآن من جهة ما هو كلام الله؟ أليس ابن رشد هو القائل: إنّ الحكم الشرعي «إمّا أمر بشيء، وإمّا نهي عنه وإمّا تخيير فيه. والأمر إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمي واجبًا، وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمي ندبًا. والنهي أيضًا إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمي محرَّمًا ومحضورًا، وإن فهم منه الحثّ على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سمّي مكروهًا. فتكون أصناف الأحكام الشرعية خمسة: واجب، ومندوب، ومحضور، ومكروه، ومخيَّر فيه وهو المباح»[2].

---

(1) م. ن.، ص 203.

(2) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تح. علي محمد معوض وعادل أحمد جواد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996، ص 331. وانظر كذلك قوله في **الفصل** حينما يقول: «فإنّ الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محضور، أم مأمور به، إمّا على جهة الندب، وإمّا على جهة الوجوب». ص 27. وانظر أيضًا حدّ ابن رشد للحكم وتقسيمه له إلى طلب وترك أو تخيير فيهما وهو المسمى مباحًا وتقسيمه للطلب إلى واجب وندب، والترك إلى محظور ومكروه، وحدّه للمباح والواجب والندب والمحضور والمكروه في مصنفه المعروف بالضروري في أصول الفقه أو **مختصر المستصفى**، تح. جمال الدين العلوي، ط 1، بيروت، لبنان، 1994، دار الغرب الإسلامي، ص 41 ـ 44، وما بعدها.

لكن ومع كل هذا نجد تقي الدين، عند مناقشته للمستوى الأول من مستويات التكليم عند ابن رشد بما هو خلق للفظ في نفس مَن خصّه بكلامه (وهو موسى عليه السلام)، ينزل ابن رشد في مرتبة أدنى من مرتبة المعتزلة، بمبرّر أنّ هؤلاء ومع أنهم قالوا إنّ الله يتكلم بكلام مخلوق يخلقه في غيره، وأن الكلام مفعول له، فإنهم لم يجعلوه محدثًا في نفس المتكلم، بل قالوا إنه مفعول في جسم منفصل عن المستمع وهو آية من آيات الله التي يخلقها[1]؛ بينما ما قاله ابن رشد في كلام الله لموسى، إنما هو خلق للفظ في سمع من خصّه بكلامه، أي هو خلق للفظ في نفس موسى، سمعه هذا الأخير من غير أن يكون له وجود في الخارج. وتأكيد ابن رشد على هذا خطأ بنظر تقي الدين الذي يخطؤه من وجوه:

أ ـ أن القول بخلق اللفظ أو الكلام اللفظي في نفس مَن خصَّه الله بكلامه قول منكر لكون الله كلَّم موسى باللفظ.

ب ـ أنّ ابن رشد لم يثبت التكليم الحقيقي الذي خصّ به الله موسى، بل ما أثبته إنما هو من جنس المنامات[2]، أي: «من جنس ما يسمعه النائم في نفسه من الأصوات»[3]. ولو كان تكليم موسى من هذا الجنس، أي من جنس إحداث أصوات في نفس الإنسان يسمعها إمّا في يقظته وإمّا في منامه، وكان هذا يحصل لآحاد الناس في كثير من الأوقات، كان آحاد الناس شركاء موسى في هذا التكليم، وهذا خطأ من وجهين:

الأول: أنه يلزم من هذا أن تكون نفس أخسّ الناس مشاركة في الحقيقة لنفس موسى ومستعدَّة لأن يحصل لها ما حصل له[4].

الثاني: كون الله إنما خصَّ موسى بالتكليم تخصيصًا لم يشركه فيه غيره من الرسل والأنبياء، فأحرى آحاد الناس[5].

---

(1) **الدرء**، ج 10، ص 221.

(2) **الدرء**، ج 10، ص 212. **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 208.

(3) **الدرء**، ج 10، ص 211.

(4) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 208.

(5) **الدرء**، ج 10، ص 212.

لكن ونحن نتفحّص مصنفات ابن رشد، لا نعثر ولو على ما يفيد القول بأنّ حدوث التكليم في نفس الكليم من جنس إحداث الأصوات في نفس آحاد الناس في اليقظة أو المنام، وأنّ التكليم مشترك بين موسى وكل واحد واحد من الناس، فهذه كلها أقوال واستنتاجات لا صلة لها بالمرة سواء بمنطوق أو مضمون كلام أبي الوليد، بل حتى وإن افترضنا اطّلاع ابن تيمية على تلخيص كتاب الحاسّ والمحسوس لابن رشد فقد يدعونا هذا الفرض كذلك إلى القول بأنّ ابن رشد يتكلم في هذا المصنّف عن علاقة الرؤيا بالوحي لا عن تكليم مشترك في اليقظة والمنام بين موسى وعامة الناس. يقول ابن رشد في الحاس والمحسوس ما نصّه: «فواجب أن يكون فعل القوة الخيالية [بما هي قوة باطنية] أكمل وأكثر روحانية، لأن النفس في حال النوم قد عطلت الحواس الظاهرة وآلاتها، [بما هي قوى خارجية] ومالت بذلك نحو الحس الباطن. والدليل على أنّ القوى الباطنة أتمّ فعلًا عند سكون القوى الخارجية أنّ الذين يستعملون الفكر كثيرًا تميل قواهم الحسِّية إلى داخل البدن حتى إنه يغشاهم النوم بتسكين الحواس الخارجة لتجرِّد لهم الفكر ولهذا السبب كان الذين يولدون عدماء حاسة البصر وحاسة السمع أتمّ أفعالًا في القوى الباطنة. ولهذا بعينه كان الوحي إنما يأتي في حالة شبيهة بالإغماء، (...) [و] كان هذا الإدراك في النوم، ولم يكن في اليقظة. وليس يبعد أن يوجد شخص يدرك من ذلك في اليقظة مثل ما يدرك النائم، بل ربما رأى صورة الشيء الخاصة بعينها في مكانها [لا ما يحاكيها] كما حكي عن الأنبياء عليهم السلام[1].

فهذا، كما يظهر، كلام رشدي ـ أوردناه على طوله ـ خلو من أي حديث عن وجود تكليم مشترك بين موسى وعامة الناس، أو تكليم من جنس إحداث أصوات في نفس آحاد الناس في اليقظة والمنام، وإنما هو كلام واضح عن رؤيا صور الأشياء بنفسها في النوم لا ما يحاكيها[2]، مع عدم استبعاد إمكانية رؤيتها في اليقظة أيضًا، دون أن يفيد ذلك أنَّ هذه الرؤيا تحصل لآحاد الناس، وإنّما هي، برأي

(1) ابن رشد، **الحاس والمحسوس**، ضمن كتاب في **النفس** لأرسطو طاليس، تح. عبدالرحمن بدوي، ط 2، بيروت، لبنان، دار القلم، 1980، ص 228.

(2) م. ن.، ص 227.

ابن رشد، موقوفة على من شملتهم: «العناية [الإلهية] التامة»[1] وخصَّتهم بشيء ما، أو قُل إنها موقوفة على: «مَن أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصّه به من سائر أهل وقته»[2]. ولو كان ابن رشد قد انتهى إلى القول إنّ التكليم مشترك بين موسى وآحاد الناس، لكان آحاد الناس موسى أو في منزلته. وهذا كلام لا يمكن إلا أن يرفضه ابن رشد[3]. وأنت تتبين من كل ذلك عدم وجود أيّ علاقة بين ما أوردناه من كلام لابن رشد، وما قوله له الشيخ ابن تيمية رحمه الله من أقوال تشهد نصوص ابن رشد على انتفائها، وإنْ كان ابن رشد ـ ومعه ابن تيمية ـ لا ينفي أن تكون رؤى ومنامات الأنبياء والرسل شكلًا من أشكال الوحي[4]، لكنه لا يثبت أنها هي التكليم لتمييزه بين الرؤيا والتكليم الإلهي.

ج ـ أن ما أثبته ابن رشد إنما هو كلام مسموع قائم بالمستمع وليس موجودًا في الخارج، أي منفصلًا عن المستمع. ولعلّ هذا هو رأي جماع الفلاسفة ـ وابن رشد واحد منهم ـ ممّن يقولون إن جبريل ليس منفصلًا عن النبي، وإنما هو ما يتخيّله في نفسه من الصور النورانية التي تخاطبه[5]. وبطلان هذا القول، برأي ابن تيمية، من وجوه:

الأول: أنّ جبريل ملك حي متكلِّم كان ينزل على النبي ﷺ بالوحي، وليس هو مجرد ما كان يتخيل النبي في نفسه[6].

الثاني: أنه ليس في نفوس البشر من الصور ما يوصف بصفات جبريل.

(1) م. ن.، ص 224 ـ 227.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 134.

(3) انظر الإشارة اللطيفة لرفض ابن رشد تنزيل الأنبياء منزلة آحاد الناس في: Simon van Riet, *Averroès et le problème de l'imagination prophètique*, in multiple Averroès, op.cit., p 170.

(4) يقول ابن رشد في هذا السياق، و: «الجمهور (...) يعتقدون في الرؤيا أنها من الملائكة، وفي الكهانة أنها من الجنّ، وفي الوحي أنه من الله تعالى: إمّا بلا واسطة، وإمّا بواسطة مخصوصة». **الحاس والمحسوس**، ص 222. وانظر كذلك ص 224 ـ 228. وهذا ما يقرُّ به ابن تيمية بدوره حين يقول: «والنبي ﷺ بدأ أولًا بالرؤيا الصادقة. فإنّ رويات الأنبياء وحيٌ معصوم». **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 210. وانظر ص 199 من هذا البحث.

(5) **الدرء**، ج 10، ص 216 ـ 217. كذلك **الرد عل المنطقيين**، ج 2، ص 197.

(6) **الدرء**، ج 10، ص 217. كذلك **الرد عل المنطقيين**، ج 2، ص 213.

الثالث: أنه إذا كان المرئي للنبي في المعراج هو جبريل، امتنع أن يكون جبريل ما في نفسه، وأمّا إن كان المرئي هو الله، كان ذلك أعظم[1].

بهذا يبطل، عند ابن تيمية، قول الفلاسفة، ومعهم قول ابن رشد الذين يجعلون الملائكة ما يتمثَّل في نفس النبي من الصور الخيالية النورانية، وكلام الله ما يحصل في نفسه من ذلك[2].

إلّا أنّ الشيخ ابن تيمية وفي كلِّ هذا النقد إنما ينسب إلى الرجل القول بأن: «الملائكة ما يتمثل في نفس النبي من الصور الخيالية النورانية، وكلام الله ما يحصل في نفسه من ذلك». والحال أنّ هذا الكلام منسوب خطأ إلى ما قاله ابن رشد حول الكلام والنبوة، والشاهد عندنا نصوص ابن رشد الناطقة ببراءة ذمة الرجل من هذه الأقوال التي نجد تقي الدين في موضع آخر لا يتردّد في ردِّها إلى الفلاسفة جميعهم فيقول: «ولهذا صاروا [أي الفلاسفة] يحملون ما جاءت به الأنبياء على أنه من باب التخيُّل في النفس. ويجعلون الملائكة وكلام الله الذي بلغوه هو ما يتخيل في نفس النبي من الصور والأصوات، كما يتخيل للنائم، وذلك من أعراضه القائمة به. ليس هناك عندهم ملك منفصل، ولا كلام نزل به الملك من الله عندهم»[3].

ويفصل ابن تيمية هذا الكلام بمزيدٍ من التفصيل مع التنبيه إلى المراد به عند الفلاسفة فيقول: «والمقصود هنا أنهم يقولون [أي الفلاسفة]: إنّ النفس إذا حصل لها تجرُّد عن البدن إمّا بالنوم وإمّا بالرياضة وإمّا بقوّتها في نفسها اتَّصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس [الفلكية] من العلم بالحوادث الأرضية. ثم ذلك العلم العقلي قد تخبر به النفس مجردًا، وقد تصوّره القوة المخيلة في صور مناسبة له. ثم تلك الصور تنتقش في الحس المشترك، كما أنه إذا أحس أشياء بالظاهر ثم تخيلها فإنها تنتقش في الحس المشترك، فالحس المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة وينتقش فيه ما تصوره القوة المتخيلة في الباطن. وما يراه الإنسان في منامه والمحرور في حال مرضه من

(1) **الدرء**، ج 10، ص 218.

(2) م. ن.، ص 205.

(3) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 197.

الصور الباطنة هو من هذا، لكن نفس النبي عليه السلام لها قوة كاملة فيحصل لها تجرد في اليقظة، فتعلم وتتخيل وترى ما يحصل لغيرها في النوم»[1]. إلى أن يقول، إن: «ما يزعمونه [أي الفلاسفة هو] أن الملك إنما هو الصور الخيالية التي ترتسم في الحسّ المشترك، أو أنها العقول والنفوس»[2]. وتبعًا له فإنّ محمدًا عند الفلاسفة: «يأخذ من الملك الذي هو عندهم خيال في نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. فمحمد عندهم يأخذ عن جبريل، وهذا الخيال هو جبريل. وجبريل يأخذ عن ما علمه من النفس الفلكية»[3].

فهذا، برأي ابن تيمية، خلاصة ما: «يفسِّر كلام [الفلاسفة] ويبيِّن مرادهم [عندما] يتكلّمون على النبوة بما يدَّعون أنه تفسير لها»[4].

غير أن هذا الكلام، الذي ينسبه ابن تيمية خطأ إلى كل الفلاسفة، إنّما هو في الواقع كلام الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا الذي يعتبر: «النبي عليه السلام يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك. وقوة التخيل تتلقى تلك العلوم وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة، وتجد لوح الحسّ فارغًا فتنتقش تلك العبارات، أو الصور فيه، فيسمع منها كلامًا منظومًا ويرى شخصًا بشريًا[5]، فذلك هو الوحي، لأنه إلقاء الشيء إلى النبي عليه السلام بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صور الملقى (...) فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها. وكلّما عبَّر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصوّر فذلك هو آيات الكتاب وكلّ ما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو أخبار النبوة»[6].

ويسوق ابن سينا هذا الكلام مساقًا آخرًا في مناسبة أخرى فيقول: «وأفضل الناس مَن استكمَلت نفسه عقلًا بالفعل، ومحصلًا للأخلاق التي تكون

(1) م. ن.، ص 201.
(2) م. ن.، ص 213.
(3) م. ن.، ص 212.
(4) م. ن.، ص 222.
(5) هو جبريل.
(6) ابن سينا، **الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة**، تح. إبراهيم هلال، سلسلة دراسات في الإسلام، عدد 2، د. ت، ص 31.

فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث (...) وهي أن يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها (...) وأن هذا الذي يوحى إليه تتشبّح الملائكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلامًا من الناس والحيوان والأرض، وهذا هو الموحى إليه»[(1)].

إنّ هذا الكلام السينوي الذي أوردناه على طوله، والذي ينسبه ابن تيمية خطأ إلى كل الفلاسفة، نجد صاحب الفتاوى، في موضع آخر، يتدارك ما اضطرب عليه من أمر نسبة هذا الكلام، فيبرئ ذمة ابن رشد منه بالمرة بعد أن يردّه كله إلى ابن سينا، وذلك حينما يقول إن: «هذا الكلام أولًا ليس من كلام قدماء الفلاسفة كأرسطو وأصحابه ولا جمهورهم، وإنما هو معروف عن ابن سينا وأمثاله. وقد أنكر ذلك عليه إخوانه الفلاسفة كابن رشد وغيره، وزعموا أنّ هذا الكلام باطل (...) مبنيٌّ على أصول فاسدة»[(2)].

(1) **الشفاء: الإلهيات**، ص 435 ـ 436.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 201. يقول ابن رشد في آخر **تهافت التهافت** نافيًا عن الفلاسفة ما يشبه اتهام ابن تيمية لهم: «وأمّا ما يقوله [الغزالي] في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء انفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي (...) ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحي في هذا الموضع إلّا أن يتطرّق بذلك إلى كثرة المعاندة وهو فعل سفسطاني» (**تهافت التهافت**، ص 500 ـ 501). ويقول قبل هذا بقليل إنّ: «الذي حكاه [الغزالي] لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي (...) وأمّا تأويل العقول المفارقة التي تحرِّك فلكًا فلكا على جهة الطاعة لها ملائكة مقرَّبين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية إذا قصد مطابقة ما أدّى إليه البرهان وما أتى به الشرع». م. ن.، ص 495. وفي موضع آخر يقول: «وأمّا ما حكاه [الغزالي] في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدًا قال به من القدماء إلّا ابن سينا والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسُّط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعّال ويسمى فى الشريعة ملكًا». م.ن.، ص 516. إنّ اختلاف الأسماء هذا بين الحكمة والشريعة مع بقاء المسمّى واحدًا أو الحقيقة واحدة هو ما عبّر عنه جورج حوراني بنظرية تعدّد صور التعبير عند ابن رشد، انظر: George F.Hourani, *Averroès musulman*, in Multiple Averroés, op.cit., p 22.

هكذا ينتهي ابن تيمية إلى تعديل موقفه الذي كان قد شمل به عموم الفلاسفة، ليرجع القول إلى صاحبه، ويخلص إلى تبرئة ذمة الرجل منه، واعترافه الصريح بكون ابن رشد إنما أنكر على ابن سينا قوله ذاك معتبرًا إيّاه قولًا باطلًا.

ولأنّ ابن رشد قد أكّد القول: «أن القرآن الذي هو كلام الله قديم»[1]، أي قديم المعنى، وكان قد ردّ الكلام إلى الإيحاء الذي هو مجرد الإعلام القاصد للعلم[2]، فإنّ تقي الدين بن تيمية قد علّق على هذا بالقول: إنه ليس فيما ذكره ابن رشد هاهنا ما يقضي أنّ القرآن ـ الذي هو كلام الله ـ قديم، لكون غاية ما ذكره يقضي أن يكون القديم هو العلم، بينما القرآن ليس هو مجرد العلم لا حروفه ولا معانيه[3].

وقد تأكّد لنا في ما قبل كيف أنّ ابن رشد، وعلى خلاف هذه الخلاصات النقدية التيمية، قد أثبت أن العلم والقدرة شرطٌ للكلام لا أنهما هما الكلام[4].

وأمّا قول أبي الوليد: «بأنّ اللفظ الدّال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر»[5]، فقد علَّق عليه ابن تيمية كذلك بالقول: «إنك لم تذكر إلا مجرد دعوى: أنه يسمع ألفاظًا في نفسه، ولم تقُم دليلًا على ذلك. ولو قدر أن مثال ذلك يسمى كلام الله، كان قول القائل: إنّ القرآن من هذا الباب دعوى تفتقر إلى دليل»[6].

ونحن من جهتنا لا يسعنا إلّا أن نطرح الاعتراض نفسه في صيغة سؤال على ابن تيمية لنقول: هل توصَّل تقي الدين بالفعل إلى هذا الدليل المثبت لجنس الملكة المتلقية للوحي؟ وما إذا كانت هذه الملكة هي السمع أم النفس أم العقل أم الخيال أم جارحة من الجوارح؟ وإلى أيِّ حدٍّ استطاع ابن تيمية أن يجيب بالفعل على ما رأى أنه استشكل على أبي الوليد في هذا الموضع أو قدَّم في شأنه أجوبة ملتبسة غير سديدة أو واضحة؟.

(1) **مناهج الأدلة**، ص 82.

(2) **الدرء**، ج 10، ص 200.

(3) **الدرء**، ج 10، ص 215. ويذكر ابن تيمية أن ابن كلاب كان أول من قال إن كلام الله قديم، انظر **الفتاوى**، 12، ص 49. **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 3، ص 42 ـ 43.

(4) انظر ص 185 من هذا البحث.

(5) **مناهج الأدلة**، ص 82.

(6) **الدرء**، ج 10، ص 216.

4ـ الترجيح التيمي للدلالة العقلية في تفسير الكلام الإلهي

إن ابن تيمية، وقبل إقباله على بسط موقفه المتميز من مسألة الكلام، يبدأ بحصر منشأ النزاع بين الملِّيين حول هذه المسألة، فيعود به إلى أصلين:

أ ـ مسألة تكلّم الله بالقرآن.

ب ـ مسألة تكلّم العباد بكلام الله.

ثم يشرَع في الكلام عن التكلُّم والتكليم فيبيِّن أنّ لهذين مراتب ودرجات متفاوتة بحسب مراتب تدرجها في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾[1]. فهذه الآية تتضمن جميع درجات ومراتب التكليم وأقسامه[2]:

ـ فالمرتبة الأولى هي الوحي، وهو الإعلام السريع الخفي إمّا في اليقظة وإمّا في المنام. فهذا الوحي يكون للأنبياء، وقد يكون لغير الأنبياء إمّا في اليقظة أو المنام كذلك، وهو في كِلتا الحالتين يكون بصوت هاتف في نفس الموحى إليه وليس خارج نفسه. فهذه الدرجة من الوحي، التي تكون بصوت هاتف في النفس، تأتي في أدنى المراتب وآخرها، وهي التي أدركها فلاسفة الإسلام[3].

ـ المرتبة الثانية، وهي المرتبة التي يكون فيها الصوت الذي يسمعه الموحى إليه خارجًا عن نفسه من جهة الله، إمّا على لسان ملك من ملائكته، أو غير ملك. وهذا الجنس من الوحي، عند ابن تيمية، هو ما أدركه المعتزلة وغيرهم ممّن اعتقدوا أنّه ليس لله تكليمًا إلّا ذلك[4].

ـ والمرتبة الثالثة هي مرتبة التكليم من وراء حجاب كما كلَّم موسى عليه السلام[5].

---

(1) سورة الشورى، الآية 51.

(2) **الفتاوى**، ج 12، ص 397.

(3) م. ن.، ص 398.

(4) م. ن.، ص 400.

(5) م. ن.، ص 401.

فالمرتبة الأولى هي قسم التكليم العام، وهو أدنى المراتب وآخرها، لذلك فهو مشترك بين الأنبياء وغير الأنبياء. والمرتبة الثانية هي قسم التكليم المشترك الذي يشترك فيه أيضًا الأنبياء وغيرهم، فهذا الجنس من التكليم تكليم بالرسول أو الملك. والمرتبة الثالثة هي قسم التكليم الخاص الذي خصّ به موسى عليه السلام دون غيره من الرُّسل والأنبياء.

بهذا الاعتبار كان اسم الوحي والكلام فيهما عمومًا وخصوصًا: فإذا كان أحدهما عامًّا اندرج فيه الآخر كما اندرج الوحي المشترك في التكليم العام، واندرج التكليم المشترك في الوحي العام. وأمّا التكليم الخاص فلا يدخل في الوحي العام أو الوحي الذي يشترك فيه الأنبياء وغير الأنبياء. فالله إنما كلَّم موسى تكليمًا خاصًّا مع العلم بأنّ الجميع أوحى إليهم وكلَّمهم التكليم العام، ففرَّق بين تكليمه وبين الإيحاء إلى النبيين وبين التكليم بالرسول أو الملك[1].

على ضوء هذا البيان يقرِّر ابن تيمية أنّ كلام الله ليس مخلوقًا بائنًا أو منفصلًا عنه، أي موجودًا في غيره على ما قالت المعتزلة لأسباب عديدة:

السبب الأول: أنّ المخلوق لا يكون قائمًا بالخالق، لأنه لو كان كذلك لكان الربّ محلًّا للمخلوقات[2].

السبب الثاني: أنَّ كلام المخلوق من المخلوق لا من غيره. فإذا كان المخلوق مخلوقًا وجَبَ أن يكون كلامه أيضًا مخلوقًا، وإذا كان الله غير مخلوق امتنع أن يكون ما هو منه وبه مخلوقًا[3].

السبب الثالث: أنَّ الصفة إذا قامت بمحلّ عاد حكمها إلى ذلك المحل ولا يعود حكمها إلى غيره[4].

---

(1) م. ن.، ص 402 ـ 403.

(2) م. ن.، ص 529. وهذا الدليل أخذه ابن تيمية عن المتكلمة. قارن كلامه هنا بما ورد بالصفحة 182 ـ 184 من هذا البحث.

(3) **الفتاوى**، ج 12، ص 434.

(4) م. ن.، ص 514.

بعبارة أخرى، لو كان الله قد خلق كلامًا في غيره، لزمه أن يكون حكم المتكلم عائدًا إلى ذلك المحلّ لا إلى الله[1]، فإذا خلق كلامًا في الشجرة أو غيرها من الأجسام، كانت تلك الشجرة أو ذلك الجسم هو المتكلم بذلك الكلام ولا يكون الله هو المتكلّم به[2].

السبب الرابع: أنه لو كان الكلام الذي خلقه الله في غيره هو كلامه، كانت الأقوال التي ذمها الله وذمّ قائلها كالكفر والفحش كلامًا لله، وهذا محال[3]. ثم يقول ابن تيمية إنّ القرآن، إذًا، وهو كلامه تعالى قائم بذاته لا بغيره، أي منفصل عنه مخلوق في بعض الأجسام، تكلّم الله به بحرف وصوت، والحروف والأصوات التي تكلّم الله بها لا تشبه أصوات المخلوقين، وليس منه شيء هو كلام للمخلوقين. ومن ثم فهو سبحانه يقوم به ما شاء من كلماته وأفعاله، وليس من ذلك شيء مخلوقًا، وإنما المخلوق ما كان منفصلًا وبائنًا عنه، بينما كلام الله من الله ليس منفصلًا أو بائنًا عنه. ولهذا قال ابن تيمية إن القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود[4].

ويردّ ابن تيمية هذا القول إلى السلف ليقول إن قولهم «منه بدأ» ردّ على مَن قال إنه مخلوق في بعض الأجسام ومن ذلك المخلوق ابتدأ، فبيّنوا أنّ الله هو المتكلّم به «منه بدأ» لا من بعض المخلوقات، «وإليه يعود»، أي لا يبقى في الصدور منه آية ولا في المصاحف، وإنما يعود إليه في آخر الزمان.

والكلام، برأي الشيخ، ليس لازمًا لذاته، على ما ذهبت إليه الأشعرية، لأنه لو كان كذلك، للزِمَ أن لا تكون عليه قدرة ولا له فيه مشيئة، وهذا محال عليه، لأنّ تلك صفات العاجز. فالأشعرية، بهذا، وإن كانوا في قولهم بإثبات صفة الكلام أقرب إلى السلف وأهل السنة، فإنّهم، برأي ابن تيمية، قد زلّوا عند قولهم إن الله

(1) م. ن.، ص 515. وهذا دليل أخذه ابن تيمية عن الأشاعرة. قارن كلامه هذا بما ورد في الصفحة 182 من هذا البحث.

(2) م. ن.، ص 512. وانظر تفصيل ما ألزمه ابن تيمية من محالات القول بما قالته المعتزلة ممّا لا يتّسع مجال بسطه هاهنا في المرجع نفسه، ص 510 ـ 515. كذلك **منهاج السنة**، ج 2، ص 127. وأيضًا **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص 55 ـ 56.

(3) **الدرء**، ج 2، ص 249.

(4) م. ن.، ص 517 ـ 529 ـ 530 ـ 561.

لا يتكلم بمشيئته واختياره. ويرجع ابن تيمية سبب هذا الزلل أو الغلط إلى تلك المقدمة التي أخذوها عن المعتزلة والقائلة: إن «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»[1]، فقالوا: إنه لو قام به كلام بمشيئته وقدرته، لقامت به الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فمنعوا قيام الحوادث والأمور الاختيارية بذاته تعالى[2]. كما أنّ المعتزلة في قولهم بأنّه سبحانه يتكلم بمشيئته وقدرته كانوا هم أيضًا أقرب إلى السلف، لكنهم غلطوا كذلك حينما جعلوا كلامه منفصلًا عنه موجودًا في غيره.

وبالجملة، ففي قول كل طائفة من الطائفتين الكلاميتين المذكورتين جزء من الحق: فقول الأشعرية بأنَّ الكلام صفة ذات لا صفة فعل حق، وقول المعتزلة بأنه صفة فعل لا صفة ذات حقّ كذلك؛ فهما في كِلا القولين كانا موافقين للسلف الذي أقرَّ على أنّه صفة فعل وصفة ذاتٍ معًا[3]. وابن تيمية بهذا الكلام إنّما يعيد وبالصيغة الرشدية ذاتها نقد أبي الوليد للمتكلمة حينما صرّح ابن رشد بأنّ: «في قول كل واحدة من الطائفتين [المعتزلة والأشاعرة] جزء من الحق وجزء من الباطل»[4].

لكن وبناءً على هذا النقد التيمي، الذي شمل الفلاسفة والمتكلمين على السواء، سيقرّ ابن تيمية، وبناءًا على قياس الأولى، بإثبات صفة الكلام لله، مبيِّنًا أنّه لما كان الكلام صفة كمال ثابتة للمخلوق فالخالق أولى بها من المخلوق. غير أنّ صفة الكلام لا تمنع من أن يوصف بالسكوت، لأنّ الله إمّا أن يكون قادرًا على الكلام أو غير قادر: فإنْ لم يكن قادرًا فهو الأخرس، وهذا محال عليه تعالى، وإن كان قادرًا ولم يتكلم فهو الساكت، وهذا جائزٌ في حقه.

(1) ممّا يذكر في هذا الشأن أنّ ابن تيمية يصف الأشعرية بالمخانيث قائلًا إن: «الأشعرية مخانيث المعتزلة» (**الفتاوى**، ج 16، ص 359) و«المخانيث» من «الخنثى» جمع خناثى وخناث. والخنثى، كما هو معلوم، ما كان لا ذكرًا على الحقيقة ولا أنثى على الحقيقة، أو هو مَن كان له عضو الرجال والنساء معًا. أو قل إنه مَن يجمع بين ما في الذكور وما في الإناث. والمقصود بهذا الوصف التيمي للأشعرية أنهم لا هم من أهل السنة ولا هم من المعتزلة، وإنّما هم يجمعون بين ما فيهما معًا.

(2) م. ن.، ص 315.

(3) **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 3، ص 98. **الفتاوى**، ج 13، ص 169 ـ 170. وأيضًا **الفرقان بين الحق والباطل**، ص 191.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 83.

وقد تعرض هذا الموقف التيمي القائل بأنّ الله يتكلم ويسكت[1] لسيلٍ من الانتقادات سواء من قبل معاصري ابن تيمية أو من قبل اللاحقين عليه[2]. ومع ذلك يصرّ ابن تيمية على القول بأنّ كلام الله قديم، ويصرّ في الوقت نفسه على أنه لم يَزَل متكلِّمًا إذا شاء[3]، أي أنه يتكلم بمشيئته وقدرته واختياره[4]؛ معنى هذا أنّ الكلام موقوف على الإرادة، لأنّ الله يتكلّم حينما يشاء.

ويستند ابن تيمية في تبريره إلى هذا الموقف على مفهوم الكمال، فيبيِّن أنّه لمّا كان الكلام صفة كمال، كان مَن يتكلم أكمل ممّن لا يتكلم، وكان مَن يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممّن لا يتكلم بمشيئته وقدرته[5]، فعادم القدرة على الكلام بمشيئته وقدرته، كان الكلام لازمًا لذاته وليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئة[6]. وينسب ابن تيمية هذا القول الأخير لابن كلاب والأشعري ومَن وافقهما ممّن اعتبر أن الكلام لا يدخل تحت المشيئة والقدرة، وإنما هو لازم لذاته كالحياة[7]. لذلك كان الذين اعتقدوا أنّ الكلام قديم لازم لذات الله متفقين على أنه لم يتكلم بمشيئته وقدرته[8]، ومَن كان كذلك، كان عاجزًا ضرورة، وهذا مُحال عليه برأي ابن تيمية.

لكن كيف يجمع ابن تيمية القول بأنّ كلام الله تعالى قديم وهو في الوقت نفسه متعلق بمشيئته واختياره، مع أنّ ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلّا حادثًا؟.

إنّ ابن تيمية وعلى غرار رأيه في مسألة الإرادة الإلهية فإنه يجوز هاهنا كذلك حدوث الكلام الإلهي، أي حدوثه بذات الله تعالى[9]. فهو يقطع من خلال نصوص

(1) يقول ابن تيمية بهذا الصدد: «هو سبحانه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء». **الفتاوى**، ج 12، ص 529.
(2) انظر على سبيل الاستئناس **الرسائل السبكية**، ص 151. كذلك **الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية**، ص 76 ـ 78 ـ 79.
(3) **الفتاوى**، ج 12، ص 372 ـ 588 ـ 598.
(4) م. ن.، ص 566 ـ 588 ـ 598.
(5) م. ن.، ص 52.
(6) م. ن.، ص. ن. **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 3، ص 44 ـ 45.
(7) **منهاج السنة**، ج 1، ص 156.
(8) م. ن.، ص 165.
(9) قارن ما ورد بالصفحة 173 ـ 175 من هذا البحث.

نقلية وآراء عقلية على أنه لا يوجد هناك ما يمنع من قيام الحوادث بذاته تعالى، فيبين أنّ المقدِّمة الكلامية القائلة: إنّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، مقدّمة صحيحة إن أريد فيها بالحوادث آحادها وأفرادها المتعاقبة في الوجود، لأنّ لكل واحد منها مبدأ ونهاية فما لا يخلو منها فهو إما أن يكون معها أو بعدها، وفي كِلا التقديرين يكون حادثًا، لأنّه إن كان معها فهما مقترنان، والمقترن بالحادث حادث، وإنْ كان بعدها، فما بعد الحادث حادث، لكن إن أريد بالمقدِّمة جنس الحوادث، كانت المقدمة باطلة، لأنّ الجنس يجوز أن يكون قديمًا وإن كان كلّ فرد من أفراده حادثًا، حيث أنه لا يلزم من حدوث كل جزء أو فردٍ حدوث الكلّ أو الجملة، أي الجنس أو النوع، لأنّ للكل أو الجملة حكمًا غير حكم الأجزاء أو الأفراد[1].

وتبعًا لهذا، كان الكلام، برأي ابن تيمية، قديم النوع حادث الأفراد، أي أنّ الكلام بما هو حروف معينة حادث، بينما نوعه فقديم. يقول ابن تيمية: «فإن الحروف المتعاقبة شيئًا بعد شيء يمتنع أن يكون كلٌّ منها قديمًا أزليًا، وإنْ كان جنسها قديمًا؛ لإمكان وجود كلمات لا نهاية لها، وحروف متعاقبة لا نهاية لها، وامتناع كون كلٍّ منها قديمًا أزليًا، فإنّ المسبوق بغيره لا يكون أزليًا»[2]. ويقول بعد هذا بقليل و: «القائل: إنّ الحروف قديمة أو حروف المعجم قديمة فإنْ أراد جنسها فهو صحيح، وإن أراد الحرف المعين فقد أخطأ، فإنّ له مبدأ ومنتهى، وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلّا محدثًا»[3]. ومن ثم، فإنّ القول بأنّ الله لم يزَلْ متكلما إذا شاء لا يفيد أنّ نداءه لموسى كان بكلمات أو حروف معينة قديمة، أي قديمة الأعيان، وإنما القديم هو نوع الكلام[4]. ولعلّ هذا ـ برأي صاحب الفتاوى ـ هو مستقر قول: «السلف [الذين] قالوا: القرآن كلام الله قديم أي جنسه قديم لم يزل، ولم يقل أحد منهم إنّ الكلام المعين نفسه قديم (...) [فإن] مَن قال الحرف المعين أو الكلمة المعينة قديمة العين فقد ابتدع قولًا باطلًا في الشرع والعقل. ومَن قال: إنّ جنس الحروف التي تكلم الله بها بالقرآن وغيره ليست مخلوقة (...) فقد

(1) **منهاج السنة**، ج 1، ص 427 وما بعدها.

(2) **الفتاوى**، ج، 12، 51.

(3) م. ن.، ص 69.

(4) **الفتاوى**، ج 12، ص 577.

أصاب»[1]. ويقول في موضع آخر إنّ هذا هو قول: «أئمة السلف الذين (...) يقولون الكلام قديم النوع، وإنّ كلمات الله لا نهاية لها، بل لم يزل متكلمًا بمشيئته وقدرته، ولم يزَلْ يتكلّم كيف شاء إذا شاء»[2] إلى أن يقول: إنّ مذهب السلف إنّما هو على القول: «إنه يتكلّم بمشيئته وقدرته أزلًا وأبدًا، وأنّ كلامه قديم بمعنى أنّه قديم النوع لم يزل الله متكلمًا بمشيئته كما قاله السلف والأئمة»[3].

هكذا يميز ابن تيمية هاهنا بين شيئين اثنين: بين الكلام بما هو حروف معينة، وبين نوع الكلام الذي هو تسلسل من حروف لا ينتهي إلى أول، ويرد هذا التمييز إلى السلف[4]، ولا يحيلنا ابن تيمية إلى أيّ أحد منهم ممّن نقل عنه أنّ الكلام قديم النوع، لسبب بسيط كون هذا التقسيم التيمي للكلام إلى قديم بالنوع محدث بالأعيان غير وارد بالمرّة ولو عند واحد من السلف. وهذا بالفعل ما يقرّ به أكثر الدارسين لابن تيمية: فمحمد خليل الهراس يقرّ: «بأن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة [قدم الجنس وحدوث الأفراد] كثيرًا من العقائد وجعلها مفتاحًا لحلّ مشاكل كثيرة في علم الكلام وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيرًا فإنّ الجملة ليست شيئًا أكثر من الأفراد مجتمعة فإذا فرض أنّ كل فرد منها حادثًا لزم من ذلك حدوث الجملة»[5]. ثم يقول بعد ذلك: «فإنّ ابن تيمية بعد أن أورد المذاهب المختلفة فيها [أي في مسألة كلام الله تعالى] ونقدها (...) أخذ في تقرير مذهبه الذي يدّعي أنه مذهب السلف. ولكن عليه من المآخذ (...) من تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى وابتنائه على تلك القاعدة الفلسفية التي تقول بقدم الجنس مع حدوث أفراده وهي قاعدة يصعب تصورها»[6]. كما أنّ الدكتور سيد عبد العزيز السيلي وبعد أن ثمّن نقد محمد خليل الهراس لموقف ابن تيمية من مسألة كلام الله تعالى يضيف، في القسم الذي أفرده لبسط بعض ما اختلف فيه ابن تيمية مع الإمام ابن حنبل ورجالات السلف، قائلًا: «إنّ الإمام ابن حنبل لم يصرِّح بقيام الحوادث

(1) **الفتاوى**، ج 12، ص 54 ـ 55.

(2) **منهاج السنة**، ج 1، ص 166.

(3) م. ن.، ص 314.

(4) **الفتاوى**، ج 12، ص 577.

(5) **ابن تيمية السلفي**، ص 122.

(6) م. ن.، ص 124.

بذات الله لا نفيًا ولا إثباتًا. وأيضًا يمكن أن نقول: إنّ الله عزَّ وجلّ لم يأمرنا بالتنقيب عن قيام الحوادث بذاته تعالى وكذلك رسوله ﷺ (...) وأيضًا أنّ ما يسند إلى الله ورسوله يجب أن يكون توقيفيًا بمعنى أنه لا يصحّ أن نطلق على الله ولا على رسوله شيئًا من عند أنفسنا إلّا إذا نطق به الكتاب أو وردت به السنّة فأين الإمام ابن تيمية من كل ذلك حين يطلق على الله تعالى قيام الحوادث به؟!!»[1].

وإذا كان قد مرَّ معنا القول بأنّ أبا الوليد كان ناقدًا للقول بقيام الحوادث بذات الباري[2]، بل ومعتبرًا بأنَّ كلام الله صفة فعلية قديمة ثابتة لذاته تعالى من غير تقسيم له إلى نوع قديم وأفراد حادثة، كان (أي ابن رشد) أقرب إلى منطق الشرع وقول السلف من تقي الدين بن تيمية في هذا الموضع.

والملاحظ أنّ قول ابن تيمية بقدم الجنس وحدوث الأفراد، أي القول بقدم جنس الصفات والأفعال المتسلسلة في الوجود شيئًا بعد شيء لا إلى أوّل مع حدوث آحادها وأعيانها التي لها مبدأ وأول، استلزم من ابن تيمية القول بجواز التسلسل الذي ميّز فيه بين نوعين[3]:

1 ـ التسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العلل والمعلولات وهو ممتنع. ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين مثل القول: إنّ هذا المحدث له محدث، وللمحدث محدث آخر إلى ما لا نهاية. وهذا النوع من التسلسل ممّا اتّفق على امتناعه.

2 ـ التسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث، وهو ما كان موضوع نزاع كبير بين المليِّين: فمنهم مَن قال إنّ التسلسل في الحوادث ممتنع في الماضي والمستقبل، وهو قول الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلّاف[4]. ومنهم مَن قال،

---

(1) **العقيدة السلفية**، ص 353 ـ 354.

(2) انظر ص 154 ـ 155 من هذا البحث.

(3) انظر **الفتاوى**، ج 5، ص 535 ـ 537.

(4) يقول ابن تيمية في **منهاج السنة** إنّ: «التسلسل في المستقبل جائزٌ عند جماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل وغير أهل الملل، فإنّ نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدُّد الحوادث فيهما، وإنما أنكر ذلك الجهم بن صفوان فزعم أنّ الجنة والنار يفنيان، وأبو الهذيل العلّاف زعَم أنّ حركات أهل الجنة والنار تنقطع ويبقون في سكون دائم». **منهاج السنة**، ج 1، ص 146 ـ 147. وانظر كذلك **الفرق بين الفرق**، ص 102 ـ 103. **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 338. **الملل والنحل**، ج 1، ص 51.

بل هو جائز في المستقبل دون الماضي، لأنّ الماضي دخل في الوجود، وهو قول معظم المتكلِّمة خصوصًا منهم المعتزلة والأشاعرة. وأمّا القول الثالث، وهو ما يرتضيه ابن تيمية لنفسه، فقد قيل فيه أنه جائز في الماضي والمستقبل، وينسب ابن تيمية هذا القول إلى أئمة أهل السنة كأحمد بن حنبل وغيره من الرجالات. وقد تعرّض هذا الرأي التيمي كذلك لانتقادات عديدة من جهة ما أنّه رأي ينضاف إلى جملة الآراء التيمية التي نسبها ابن تيمية خطأ إلى السلف[1]. يقول سيد عبد العزيز السيلي ناقدًا في كتابه «العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية» إن تقي الدين: «مهما حاول التفرقة بين نوعين من التسلسل أحدهما ممكن وهو التسلسل في الآثار. والآخر ممتنع وهو التسلسل في العلل والمعلولات أقول إنه مهما حاول التفرقة بين نوعي التسلسل فإنه قد يُقال له إنّ الأثر أمر إضافي لا يدرك إلّا مع المؤثر وحينئذٍ فيلزمه أحد أمرين: إمّا إبطال التسلسل مطلقًا فيكون مع المتكلمين [أي مع القول بأنّ للحوادث أول وابتداء] وإمّا الاعتراف به [أي الاعتراف بتسلسل الحوادث والقول بأنه لا أوّل لها] مع عدم التفرقة فيكون مع الدهريين. ومرّة أخرى يُقال للإمام ابن تيمية إن الدخول في مثل هذه المتاهات الفلسفية والكلامية هي التي جعلته مرصدًا للطاعنين وما كان أجدر به لو نأى بجانبه عن كلِّ ذلك!»[2].

* * *

هكذا يتبيَّن إذًا كيف يخلص ابن تيمية إلى تقرير كون الكلام صفة قائمة بذاته تعالى، وأنه قديم النوع محدث الأفراد، وأنّ الله إنّما يتكلم بمشيئته واختياره، وأنّ الكلام صفة ليست لازمة لذاته، ولا هي مخلوقة في غيره على ما ذهبت إليه طوائف من المتكلِّمة على ما أسلفنا. وقد بيَّنا كيف خرج ابن تيمية هاهنا عن ظاهر الشرع

(1) انظر بهاء الدين عبد الوهاب بن عبد الرحمن الأخميمي، **رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها**، تح. سعيد عبد اللطيف فودة، ط 1، الأردن، دار سراج، 1998، ص 92 وما بعدها. أبو بكر الحصني، **دفع شبهة من تشبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد**، المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت، ص 60. كذلك **الرسائل السبكية**، ص 85 ـ 109.

(2) **العقيدة السلفية**، ص 356. وانظر كذلك **نقد السبكي لقول ابن تيمية بالتسلسل وبجواز حوادث لا أول لها في السيف الصقيل**، الطبعة الحديثة، ص 17 ـ 18 ـ 71 وما بعدها. وص 16 ـ 63 وما يليها من طبعة السعادة. **الرسائل السبكية**، ص 110 ـ 151. **الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية**، ص 76 ـ 78 ـ 79.

عند توظيفه للقاعدة العقلية أو الفلسفية القائلة بقدم جنس الكلام وحدوث أفراده المعينة ـ وهو رأي أباح لنفسه هاهنا كذلك تفسير مسألة الكلام بالعقل الذي ذمّه الشيخ، بل وحرمه في أكثر من موضع[1]ـ في مقابل أبي الوليد بن رشد الذي كان أقرب إلى ظاهر الشرع عندما اعتبر الكلام صفة فعلية قديمة ثابتة لذاته تعالى من غير تقسيم له إلى نوع قديم وأفراد حادثة، أي من غير نقل له من دلالته الظاهرة إلى دلالة أخرى.

بَيْدَ أننا وفي موضع آخر نلاحظ ابن تيمية يميل إلى تبنّي رأي آخر حول المسألة نفسها ليقول: إن الرأي الموافق لصحيح المنقول هو ما ذكره بعض أهل العلم: «في عقائدهم وفي ما صنفوه في أصول الدين، كما رأيت منهم من أكابر شيوخ العلم والدين بمصر والشام قد صنفوا في أصول الدين ما صنّفوه، ولمّا تكلّموا في مسألة القرآن وهل هو مخلوق؟ أو قديم؟ أو هو الحروف والأصوات؟ أو معنى قائم بالذات؟ نهوا عن هذه الأقوال، وقالوا: الواجب أن يُقال ما قاله المسلمون كلهم: إنّ القرآن كلام الله، ويمسك عن هذه الأقوال»[2].

والظاهر من هذا الكلام، وممّا سبق بيانه، أن موقف صاحب الفتاوى كان متأرجحًا بين رأيين على الأقل: الرأي الأول الذي قال عنه إنه موقف مذهب السلف وأئمة المذاهب، والرأي الثاني الذي قال عنه إنه رأي كبار أهل العلم بمصر والشام وهو قول المسلمين كلهم على رأي أولئك العلماء. وهو في كلّ هذا التأرجح والاضطراب كان مدركًا لصعوبة إعطاء موقف فصل في المسألة، وقد يتبيَّن هذا بشكل أجلى وأوضح حين نسمعه يقول: «والكلام في كلام الله (...) من محارات العقول»[3].

(1) انظر مثلًا **الفتاوى**، ج 13، ص 370 وما بعدها.

(2) م. ن.، ص 170 ـ 171. **الفرقان بين الحق والباطل**، ص 192. **مجموعة الرسائل الكبرى**، ج 1، ص 127 ـ 128. والمراد بهذه الأقوال، قول من قال: 1 ـ إنه مخلوق. 2 ـ إنه بحرف وصوت. 3 ـ إنه معنى قائم بذاته

(3) **منهاج السنة**، ج 1، ص 299. كذلك **الفتاوى**، ج 12، ص 416.

الفصل الثاني

التنزيه: بين الدعوة إلى الصرف الدلالي للألفاظ الشرعية والدعوة إلى التزام الوقوف عند معطى الدلالة الظاهرة منها

مقدمة

لم تكن مسألة التنزيه، كباقي المسائل الكلامية الأخرى، لتسلم بدورها من حجاج المتكلمة، إذ كانت هي كذلك مَثار نقاش ليس بين الفرق الكلامية فيما بينها فحسب، بل وبين أعلام الفرقة الواحدة في ما بينهم. ذلك أنه إذا كان المعتزلة قد ذهبوا إلى نفي الصفات عن الله مع تأويل ظاهرها طلبًا لتنزيه ذاته من جهة وإثبات وحدانيته من جهة ثانية، فإنّ متقدّمي الأشعرية قد ذهبوا في التنزيه مذهبًا آخرًا خلاصته إثبات الصفات السمعية والخبرية كالوجه واليدين وكالاستواء والنزول والمجيء وغيرها، وذلك من غير تأويل يفضي إلى نفيها عن الله.

بَيْدَ أنّه إذا كان هذا الموقف الإثباتي لهذه الصفات على هذه الصورة هو موقف الأشعري والباقلاني من متقدّمي الأشعرية، فإنّ متأخريهم، وعلى العكس من ذلك، قد مالوا إلى تأويلها أو نفيها عنه تعالى. نجد هذا عند الجويني والغزالي والفخر الرازي من المتأخرين، الشيء الذي يفيد أنّ الأشاعرة لم يكونوا على رأي واحد في هذا الباب.

والملاحَظ أنّ عدم الاستقرار هذا على الرأي الواحد نلفيه هاهنا حتى لدى الواحد من أعلامهم كما هو الحال مع إمامهم أبي الحسن الأشعري. فهو في «الإبانة» وفي «رسالة إلى أهل الثغر» يثبت الصفات الخبرية من غير تأويل أو نفي لها، لكنه في «اللمع» نجده، على خلاف ذلك، يخرج عن هذا المنهج ويعمَد إلى نفي الصفات الخبرية عن ذاته.

ونحن هاهنا ليس بنا عظيم الحاجة إلى تفصيل القول في عدم اتّساق رأي الأشعري حول هذه المسألة، وإنما حسبنا هاهنا ما ذكرنا كإشارة.

ومهما يكن من أمر، فإنّه من المعلوم أنّ الخلاف الكلامي بين المتكلِّمة ـ ومعه جملة المواقف المتَّخذة ـ حول مسألة التنزيه قد أثار الحفيظة النقدية لأبي الوليد بن رشد الذي وجه لهم انتقادات عديدة في هذا الموضع قبل أن يعمد إلى بسط مواقفه الخاصة من المسألة، وهي المواقف التي كانت بدورها موضوع نقد تقي الدين أحمد بن تيمية. غير أنه وإذا كان قد مرَّ معنا القول في إشارات لطيفة، في هذا الموضع أو ذاك، ذكر بعض الجوانب المتعلقة بمسألة تنزيه ذات الله عن النقائص، فإن تلك الإشارات لم تكن كافية في بناء تصوُّرٍ واضح ومتكامل حول مختلف المواقف. لذلك لا مناص من التساؤل هاهنا حول معالم هذه المواقف الكلامية، وطبيعة أوجه الاختلاف في ما بينها، لكن وقبل استجلاء هذه المواقف يبدو أنه لا محيص من التساؤل في عجالة حول معنى التنزيه والمُراد به أو القصد من وضعه كغاية للنظر الكلامي فنقول:

إنّ التنزيه هو رفع التشبيه والتجسيم عن ذات الله. والمقصود بالمعنى الأول، أي برفع التشبيه، دفع كل مماثلة بين الخالق والمخلوق، أو بين الله والإنسان. وأمّا التنزيه بمعناه الثاني، أعني بما هو رفع للتجسيم، فهو دفع الاعتقاد بأنّ الله جسم كباقي الأجسام. لذلك كان نفي الجسمية عنه تعالى وإبطال التشبيه أو المماثلة بينه وبين مخلوقاته عماد التنزيه لدى جلّ طوائف أهل الكلام.

بعد هذا البيان السريع لمعاني التنزيه في جملتها، نشرع في البحث في مفهوم التنزيه عند المتكلِّمة خصوصًا منهم المعتزلة والأشاعرة من خلال البحث وتعقُّب النظر في ثلاث صفات، أعني بها على وجه الخصوص: الجسمية، الجهة والرؤية. ولنبدأ في المقام الأول برصد النقد الرشدي لموقف أو مواقف المتكلِّمة من الجسمية.

أولًا: الجسمية والتوافق حول تقرير الدلالة الحرفية

1 ـ نقد ابن رشد للقول الكلامي بنفي صفة الجسمية

أولَت المتكلِّمة اهتمامًا خاصًا بمسألة الجسمية لارتباطها الوثيق بالجهة والرؤية، بحيث كان رأيها في هذين امتدادًا لرأيها في الجسمية. فالمعتزلة مثلًا

عرفوا الجسم بأنه: «ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلّا إذا تركَّب من (...) أجزاء»[1]. وانطلاقًا من هذا التعريف للجسم نفَت المعتزلة عن الله كونه جسمًا، وممّا استدلّت به على ذلك القول إنه لو كان الله جسمًا لكان محدثًا، لأنّ الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لا ينفكّ عن الحوادث يجب أن يكون حادثًا لا محالة، بينما الله قد ثبت قدمه[2]. وتبعًا لنفيهم للجسمية كان تأويلهم لكلٍّ الصفات الخبرية كالوجه واليدين والمجيء والاستواء... إلخ.

أمّا الأشاعرة فقد ذهب متقدّموهم كأبي الحسن الأشعري إلى إثباتها بلا كيف، خصوصًا في مصنفه «الإبانة». غير أنه في كتاب «اللمع» نجده، على العكس من ذلك، يصرِّح بنفي الجسمية عنه تعالى، ويبسط لهذا النفي أدلة عديدة في ذات المصنف[3]. وعلى هذا القول الأخير للأشعري كان متأخرو الأشعرية كأبي المعالي الجويني في «الشامل»[4]، وأبي حامد الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»[5]، وأبي بكر الرازي في «أساس التقديس»[6]، وغيرهم.

إلّا أنّ ابن رشد، وفي سياق فحصه لهذه المسألة، يتساءل، أوّل ما يتساءل، عمّا إذا كانت هذه الصفة من الصفات التي صرَّح الشرع بنفيها عن الخالق أم بإثباتها له أم هي من الصفات التي سكت عنها الشرع ولم يصرّح فيها بنفي أو إثبات. فيردّ ابن رشد على تساؤله هذا بالقول: إنَّ الناظر في الشرع لا يمكن أن ينتهي به نظره إلّا إلى تقرير أنّ الجسمية من الصفات المسكوت عنها، لكن هذا السكوت لا يعني أنّ النص بقي في منأى عن أيِّ ميل لإثبات أو نفي الجسمية، وإنما يستفاد منه أنه إلى إثباتها أقرب منه إلى نفيها[7] ـ وإنْ كان مع ذلك لم ينصّ صراحة على هذا

(1) **شرح الأصول الخمسة**، ص 217.

(2) م. ن.، ص 218. وانظر أدلة أخرى للمعتزلة في **المختصر في أصول الدين** للقاضي عبدالجبار ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج 1، ص 184 ـ 190.

(3) **اللمع**، ص 23 ـ 24.

(4) ص 409 وما بعدها.

(5) ص 28 ـ 29.

(6) ص 31 ـ 32.

(7) **مناهج الأدلة**، ص 88.

النفي ـ لكون الشرع قد صرّح بالوجه واليدين في كثير من الآيات، والوجه واليدان والرجل وغيرها كلها آلات وجوارح، والجوارح أجسام معينة.

ولمّا كان ظاهر كثير من الآيات قد صرّح بهذه الصفات، كان هذا الظاهر يوهم أن الجسمية من جنس الصفات مشتركة الاسم بين الخالق والمخلوق، بل ويوحي بأنها موجودة في الخالق وإن على صورة معينة تختلف عن الصورة التي هي عليها في المخلوق. ولعلّ هذا الاعتقاد ما حمل الكثير من النظار إلى الاعتقاد بكون الخالق جسمًا لا يشبه سائر الأجسام: «وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم»[1] ممّن حادوا في هذه الصفة عن مقصود الشرع. والرأي، عند ابن رشد، أن يُحذى في هذه الصفة حذو منهاج الشرع وهو السكوت بشأنها عن التصريح بنفي أو إثبات. وإنْ سأل أحدٌ من الجمهور عن هذه الصفة وجب جوابه بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2]، ثم ينهى عن أي سؤال آخر قد يطرحه السائل حول هذه المسألة. والشرع إذا لم يكن قد صرّح بنفي الجسمية فذلك لأسباب منها:

السبب الأول: أنّ القول بأنّ الله ليس بجسم قول يستعصي على الجمهور استصاغته، ويصعب عليهم فهمه وقبوله. وقد تبدو بعض أوجه هذه الصعوبة والعواصة في المسلك الجدلي الذي سلكه المتكلّمة عند محاولتهم نفي الجسمية عن الله، وهم إنما نفوها لأنّ كل جسم عندهم محدّث بحجة أنه لا يخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث كان حادثًا، بينما الله قديم أزلي، فثبت بهذا عندهم أنّ الله ليس بجسم. وهذا الدليل ـ على ما يرى ابن رشد ـ ليس دليلًا شرعيًّا ولا برهانيًّا لما سبق بيانه في موضعه، فضلًا عن صعوبة فهمه ووعورة تتبُّعه من قبل الجمهور.

السبب الثاني: هو أنّ الموجود عند الجمهور هو المتخيّل والمحسوس، وأما ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهوعندهم من قبيل العدم. فإذا كان الأمر كذلك عند الجمهور، وقيل لهم إنّ هناك موجودًا ليس بجسم، ارتفعت عندهم إمكانية تخيّله، وصار عندهم هذا الموجود من قبيل العدم، لا سيما إذا زِيْدَ عن هذا

---

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) سورة الشورى، الآية 11.

وقيْل لهم إنه لا يوجد خارج العالم ولا داخله، ولا فوقه ولا أسفله كما قالت بذلك المعتزلة التي يتعارض تصريحها هذا واعتقاد العامة بأنّ الله في السماء، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ﴾[1]. وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[3]. فهذه الآيات كلها تفيد بظاهرها أن الله في السماء.

السبب الثالث: أنه يستعصي على مدارك الجمهور تعقل ومعرفة موجود روحي في الشاهد ليس بجسم (كالنفس مثلًا) فأحرى أن يعقلوا موجودًا في الغائب بهذه الصفة، أي ليس بجسم.

السبب الرابع: هو أنه إذا ما صرّح بنفي الجسمية كان مؤدّى ذلك إلى التشكيك في كثير من أمور العقيدة كالرؤية والمجيء والنزول وغيرها.

لذلك يلاحظ ابن رشد أنّ المعتزلة والأشاعرة قد أخطأوا حينما صرّحوا بنفي الجسمية: فالمعتزلة أدّى بهم هذا النفي إلى إنكار رؤية الله في الآخرة، وأمّا الأشعرية فقد أرادوا الجمع بين نفي الجسمية وإثباتهم للرؤية، ولمّا تعذر عليهم ذلك لجأوا إلى أقاويل أقل ما يمكن أن يُقال عنها إنها أقاويل سفسطائية[4].

لكن وبعد هذا النقد الرشدي لأقاويل المتكلِّمة في الجسمية نتساءل الآن السؤال الآتي: ألا يمكن أن نعثر عند ابن رشد على تصوّر معين للجسمية يخصّ به جنسًا معينًا من أجناس الناس؟.

2 ـ الإثبات الرشدي للطبيعة النورانية للذات الإلهية

يرى ابن رشد أنّه إذا كان الشرع لم يصرِّح في حقه تعالى بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم، وكان لا محيد، عند الاقتضاء، من تقديم جواب للجمهور ـ لا ينفي الجسمية تحاشيًا لرفع إمكانية تخيّله من قبلهم ـ فإنه ليس ثمة من حَرَج في إسعافهم به، لكن شريطة التقيّد في الجواب بشرطين أساسيين: أولهما أن يكون

(1) سورة الدخان، الآية 2.

(2) سورة فاطر، الآية 10.

(3) سورة المعارج، الآية 4.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 90. وانظر هذه الأقاويل في ص 242 ـ 245 من هذا البحث.

جوابهم بما هو، أي بما يفيد الماهية، والثاني أن يكون جوابهم بجواب يحيل إلى موجود محسوس متخيل. فإذا ما روعِيَ هذان الشرطان، كان الجواب (أي جواب الجمهور) بما أجاب به ظاهر الشرع[1] وهوالقول بأنه نور. والدليل على أنه كذلك من وجوه منها: أنّ هذه الصفة وصف بها الله نفسه في كتابه العزيز حين قال: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2]، كما أن النبي ﷺ وصفه بهذه الصفة في حديث ثابت كان جوابًا عن سؤال موجّه إليه حين سُئل هل رأيت ربك؟ فأجاب «نوراني أراه»[3].

إضافة إلى هذه الأدلة الشرعية التي تثبت بصريح العبارة أنّ الله نور، هناك أدلة أخرى ذات طبيعة عقلية تبرهن بالمثل على أن وصفه بأنه نور وصف مناسب للخالق لأسباب عديدة منها: أنّ النور يصعب على العقل إدراكه، لأنه ليس بجسم، كما أن النور محسوس، والموجود عند الجمهور هو المحسوس، وأمّا ما كان غير محسوس فهو من قبيل العدم عندهم. يُضاف إلى ذلك أنّ النور أشرف المحسوسات، ولمّا كان كذلك وجب أن يمثل به أشرف الموجودات. هذا زيادة على أنّ الله لما كان سبب الموجودات وسبب إدراك الإنسان لها، وكان النور كذلك سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤية الإنسان لها، كان الأولى أن يسمي الله نفسه نورًا. وأخيرًا وليس آخرًا أنّ القول بأنّ الله نور لا يثير أي شبهة أو شكّ حول مسألة الرؤية والمجيء والنزول ومسائل أخرى التي هي من جوهر العقيدة[4].

تلك، إذًا، أهم أدلة ابن رشد على إثبات كونه تعالى نورًا، معتمدًا في هذا الإثبات على أدلّة زاوَجَ فيها الرجل بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية التي يفيد ظاهرها، من غير صرف، إلى أنه نور.

(1) إن مثل هذا القول الرشدي ما جعل الأستاذ محمد مفتاح يذهب إلى القول: «إن اتجاه ابن رشد العقدي [هذا] المبني على ظاهر القرآن، وعلى تجنب الخوض في ما يصعب إدراكه على الجمهور قد ترك آثارًا صريحة أو مضمرة حتى صار تيارًا قائمَ الذات، فإنْ لم يكن ابن رشد رائدَ هذا الاتّجاه [الذي مثّله ابن تيمية في ما بعد] فعلى الأقل كان أحد روافده الأساسية» **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، ص 96.

(2) سورة النور، الآية 35.

(3) رواه مسلم في **الصحيح**، ج 1، ص 161. وأحمد بن حنبل في **مسنده**، ج 5، ص 157 ـ 171 ـ 175.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 93.

لكن السؤال الذي قد يعترضنا هنا هو: هل خَلا هذا الإثبات الرشدي ـ على أنه تعالى نور ـ من نقد صاحب الفتاوى أم أنه، خلاف ذلك، لم يخلُ منه؟ وإذا لم يكن الجواب بالإيجاب فهل كان الموقف التيمي «البديل» سليمًا بالفعل من أثر الموقف الرشدي أم أنه على العكس من ذلك لم يستطعْ ابن تيمية أن يتخلص تمامًا ـ في موقفه ذاك ـ من أثر موقف ابن رشد؟ هذا، إذًا، ما سيتبدّى لنا بوضوح على التوّ من خلال بسط النقد التيمي لموقف ابن رشد من مسألة الجسمية.

3 ـ نقد ابن تيمية لطرق ابن رشد في إثبات الطبيعة النورانية للذات الإلهية

يصادفنا، أول ما يصادفنا، ونحن بصدد فحص ردود ابن تيمية على موقف ابن رشد من مسألة الجسمية قطع تقي الدين بكون ما ذهب إليه أبو الوليد في وصفه لله بأنه نور أنه استفاده من «مشكاة الأنوار» لصاحبه أبي حامد الغزالي[1]. وإذا كان ابن رشد قد استدلّ في إثبات هذه الصفة بأدلة نقلية وعقلية، فإنّ ابن تيمية قد رصد بالنقد ما استدلّ به ابن رشد من أدلة عقلية في هذا الصدد، معقبًا على قول ابن رشد القائل بأنّ النور: «محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم» بأنه قول ينطوي على تناقض كبير يمهِّد له ابن تيمية ببيانين: أحدهما: أنّ المحسوس الذي يحسّه عموم الناس ليس إلّا جسمًا أو عرضًا في جسم. الثاني: أنّ النور المعروف عند عموم الناس كنور المصابيح مثلًا ليس إلًا جسمًا أو عرضًا في جسم كذلك. ثم يضيف معلقًا: إنّ ابن رشد إن أراد بالنور ذلك النور الخارج من المصباح فهو نار، والنار جسم، وإنْ أرادَ بالنور ما يشعّ على الأرض والجدران والهواء من ضوءٍ فذلك عرض قائم بغيره. ولمّا كان الله ليس جسمًا ولا عرضًا في

(1) يقول الغزالي: «إذا عرفت أنّ الأنوار لها ترتيب، فاعلم أنها لا تتسلسل إلى غير نهاية، بل ترتقي إلى منبع أول وهو النور لذاته وبذاته ليس يأتيه نور من غيره ومنه تُشرق الأنوار كلها على ترتيبها. فانظر الآن هل اسم النور أحق وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره أو بالمنير في ذاته المنور لكل ما سواه؟ فما عندي أنه يخفى عليك الحق فيه وبه تتحقق أنّ اسم النور أحق بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه ومنه ينزل النور إلى غيره». **مشكاة الأنوار**، ط 1، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، 1994، ص 11. ويقول في الصفحة 13: «إنه النور ولا نور سواه وأنه كل الأنوار وأنه النورالكلي». وانظر ما يشبه هذا الكلام أيضًا في **معراج السالكين**، ص 96.

جسم، كان الجواب بتقدير كونه نورًا على هذا الوجه جوابًا غير مطابق للحقيقة، لكونه إثباتًا لا ينفي المماثلة. فهو (أي ابن رشد) أثبت أنه نور ومن هنا صحّ إثباته، لكنه لم ينفِ أنه ليس كشيء من الأنوار ومن هنا جاء قصوره.

كما أن ابن رشد قد جانب الصواب ـ برأي ابن تيمية ـ حين رامَ القول بأنّ الله نور في جوابه على سؤال الجمهور بما هو، أي بالماهية، ومجانبته الصواب آتية من أنه إذا كان لا يصحّ، عند ابن رشد، معرفة حقيقة الشيء إلّا بمعرفة ماهيته التي يفيدها الحدّ، فإن معرفة الماهية لا يمكن أبدًا أن تتمّ أو تحصل بمجرّد كلام المتكلم، أي بمجرد الحدّ. وهذا معناه، أنّ الحدود لا تفيد الماهية، وإنما: «الحدود المقولة في جواب» ما هو «إنما يحصل بها التمييز بين المحدود وغيره. وأمّا تصور حقيقته نفسه، فذاك لا يحصل بالقول والكلام، لا على وجه التحديد ولا غيره، بل بإدراك النفس المحدودة»[1]، أي بإدراك الذات ومعرفة عينها بواسطة الحواس؛ ومعلوم استحالة معرفة حقيقة ذات الله بهذه الأخيرة. وإذا امتنع معرفة ماهية الذّات لامتناع أن تحصل معرفتها بالكلام، فإن هذا لا يعني أنّ الذات لا ماهية لها، وإنما يعني فقط أنه لا يمكن تعريف ماهيتها بمجرد اعتماد الكلام والألفاظ أو العبارات أي الحدّ.

وابن تيمية بهذا الكلام لا يريد أن يتهم ابن رشد بالقول بأنّ ماهية ذاته تعالى إنما تستفاد بالحدّ، وإنما يريد أن يقرِّر بأنّ الحد الأرسطي، بما هو تصوّر، لا يوصل إلى ماهيات الأشياء بإطلاق. ولمّا كان العلم الحق إنما هو علم بماهيات الأشياء، والحدّ لا يفيد الماهية، كان الحدّ لا يفيد العلم ولا يوصل إليه. وإذا كان الأمر كذلك، وكان لا يمكن معرفة ماهية ذاته تعالى بالحواس أو بمجرد الحدود التي هي كلام المتكلِّم وألفاظه أو عباراته، فإنه يمتنع كذلك تعريف ماهيته بالنظير، لسبب بسيط وهو أنّ الله لا نظير له. وإذا أضفنا إلى هذا كله أنّ الأدلة القياسية، عند ابن تيمية، لا تفيد ـ كما سبق أن رأينا ـ إلّا العلم بالأمر الكلي الموجود في الأذهان فحسب لا في الأعيان، كان العلم بالأدلة القياسية علمًا بالأمر المطلق الكلي، لا علمًا ومعرفة بشيء معين، وما كان كذلك، لا يمكن أن يوصل إلى معرفة

(1) الدرء، ج 10، ص 276.

الله[1] الذي هو موجود معين في الخارج. لذلك، ولفساد هذا كله، كانت الآية هي الطريقة الخاصة المؤدّية إلى معرفته، لكونها: «تدل على عينه [و] لا تدلّ على نوع مطلق، إذ الدليل مستلزم للمدلول، وهذه الأدلة مستلزمة لعينه لافتقارها إليه [و] ليست مستلزمة لأمرٍ مطلق كلي، إذ المطلق الكلي لا وجود له في الخارج»[2]. غير أنّ المستدل قد لا يعلم ابتداء استلزام الآية أو الدليل للمدلول عليه، بل يعرف المشترك أولًا، ثم الخاص ثانيًا. وهكذا، فعبْر هذا التدرّج من المشترك (وهو النور المحسوس في الشاهد) إلى الخاص (وهو النور المُضاف إلى الله وحده في الغائب) تتمّ معرفة حقيقته تعالى، فهي معرفة لا يمكن بلوغها إلّا انطلاقًا من معرفة حقيقة الموجودات التي تدلّ على ذاته، لكن على وجهٍ أتمّ وأكمل وأخص بذاته تعالى.

والملاحظ أنّ ابن تيمية ورغم ما وجّهه لابن رشد من نقد في هذا الموضع، فإنه ـ في سياق توضيحه لهذا الطرح الأخير ـ ظلّ حبيس الرأي الرشدي في هذا الباب وهو القول، متابعًا في ذلك ابن رشد، بأن الله نور. وهذا ظاهر بأجلى صوره في قوله القائل: «فإذا قيل هو: نور، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته نورًا. كما إذا قيل: هو حي، أو عالم أو قادر، أو موجود. لكن ليس هو مثل شيء من الأنوار المخلوقة، كما أنه ليس مثل شيء من الأحياء العالمين المخلوقين، ولا شيء من الموجودات المخلوقة»[3]. ثم يضيف: «ولكن لولا القدر المشترك لما كان في الكلام فائدة. ثم القدر المميز [المخصص] يحصل بالإضافة، فيعلم أنه نور ليس كالأنوار، موجود ليس كالموجودين، حيٌّ لا كالأحياء»[4]؛ وهذا، برأي صاحب الفتاوى: «هو جواب أهل التحقيق [الذين هم السلف] من المثبتين الذين ينفون علم العباد بماهيته وكيفيته، ويقولون: لا تجرى ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال. (...) ويقولون: حجب الخلق عن معرفة ماهيته»[5].

(1) م. ن.، ص 278 ـ 279.
(2) م. ن.، ص 279.
(3) م. ن.، ص 276.
(4) م. ن.، ص 277.
(5) م. ن.، ص. ن.

غير أنّ ابن تيمية ومع تقريره بأن الله نور، يذهب في الفتاوى إلى أنّ النور يقع ويطلق على معاني يحصرها تقي الدين في ثلاثة، ليردّها جميعًا إلى الشرع قائلًا: إنّ ثمة «ثلاثة أنوار في النص»:

ـ فالأول صفة: ذلك أن الكتاب والسنة قد سمّيا الله نور السماوات والأرض.

ـ والثاني ذات: إذ أخبر النص أن ذات الله نور.

ـ والثالث هو الحجاب: حيث أخبر النص أيضًا أنّ الله يحتجب بالنور، وأنّ النور هو الحجاب[1].

ثم يفسر ابن تيمية تقريره بكون ذات الله وصفاته نورًا انطلاقًا من مقاربته للنور في المحسوس فيقول: إنه إذا كان النور المحسوس نوعين: أعيان (أو جواهر) مثل الشمس والقمر وجرم النار، وأعراض مثل ما يشعّ ويقع من شعاع الشمس والقمر والنار على الأجسام، فإنّ اسم النور يقع ويطلق على ذات الله وعلى صفاته، تمامًا كما يقع ويطلق النور على الجواهر والأعراض. وإذا كان النور يقع ويطلق على ذات الله وعلى صفاته، فإنه يمكن كذلك أن يقع ويطلق على الحجاب كما جاء في الحديث: «حجابه النور ـ أو النار ـ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[2].

إنّ اقتران النور بالنار في هذا الحديث مكّن ابن تيمية من تقديم ثلاثة مستويات أو أقسام بينهما (أي بين النور والنار): فالأول «إشراق بلا إحراق» وهو النور المحض كالقمر. والثاني «إحراق بلا إشراق» وهي النار المظلمة كنار جهنم، فتلك لا تسمى نورًا. وأمّا «ما هو نار ونور» كالشمس ونار المصابيح التي في عالمنا، وهو المستوى أو القسم الثالث، فتوصَف بالأمرين معًا. ليخلص ابن تيمية من هذا التقسيم الثلاثي إلى القول: إنه إذا كان ذلك كذلك، صحَّ أن يكون الله نورًا، وأن يُضاف إليه النور، لكن ليس المضاف هو عين المضاف إليه[3]، فالمسمى «نورًا»

---

(1) **الفتاوى**، ج 6، ص 386. نشير هنا إلى أن ابن تيمية يرفض القول القائل بأن الصفة هي الموصوف، كما سبق وأن أوضحنا، لكنه هاهنا لا يتردد في أن يجعل من النور صفة وذات في الآن نفسه.

(2) رواه مسلم في **الصحيح**، ج 1، ص 161 ـ 163. وأحمد في **مسنده**، ج 4، ص 401 ـ 405.

(3) **الفتاوى**، ج 6، ص 387 ـ 388.

هو الله ذاته، لكن هذا النور ليس هو النور المضاف إليه. ولعلّ هذا الكلام هو ما كان يقول به من يسمّي الله نورًا، إذ يجعل أحد النورين عينًا قائمة، والآخر صفة[1].

وعلى الرغم ممّا يلاحظ هاهنا كذلك من أثر رشدي، فإنّ ابن تيمية لا يتردّد في مواصلة نقده لأبي الوليد، لكن نقده له في هذا الموضع لا يمسّ في شيء جوهر الموقف الرشدي الذي يعتبر الله نورًا، وإنّما ينصب أكثر على دواعي وأسباب القول الرشدي به. ويمكن تجلية هذا بالقول إنّ ابن رشد إذا كان قد سبق وأن مثل الله بالنور، فإن هذا التمثيل كانت له، عند ابن رشد، دواعي معينة أجملها أبو الوليد في القول: «أن الله تبارك وتعالى لمّا كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له، فبالحق ما سمى الله تبارك وتعالى نفسه نورًا. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في الميعاد»[2]. بَيْدَ أنّ هذه الدواعي وما أورده الرجل فيها، كان في رأي صاحب الفتاوى «ليس بمستقيم». ويعلّل ابن تيمية مأخذه هذا بأنّ الألوان موجودة بذاتها سواء أدركناها أو لم ندركها، وهي بذاتها مستغنية عن النور الذي هو شرط في إدراكنا لها فقط لا شرطًا في وجودها[3]. وإذا كانت علاقة النور مع الألوان هذه العلاقة الشرطية فإنّ علاقة المخلوق بالخالق على خلاف ذلك تمامًا، لأنّ الخالق هو المبدع والموجد لأعيان الموجودات وليس شرطًا في وجودها فقط.

هكذا يخلص ابن تيمية إلى أنّ علاقة النور مع الألوان ليست من جنس علاقة المفعول مع الفاعل، والمصنوع مع الصانع، والمبدَع مع المبدِع، أو المعلول مع العلة، على ما ذهب إليه ابن رشد، لكن هذا لا يعني، عند ابن تيمية، نفي الإقرار بإمكانية وجود موجود علّة وفاعلًا لموجود آخر، أو نفي السببية بين الموجودات، وإنما فقط إقرار بأنّ العلاقة السببية والعلّية بين الأشياء غير العلاقة العلية والسببية بين الخالق والمخلوق. وهذا كلام تيميّ واضح يكشف عن تخلّيه لِما يشبه أن يكون مناصرة لفكرة الجواز[4] لفائدة الانتصار لمبدأ السببية كما جاء في الصيغة

(1) م. ن.، ص 388.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 93.

(3) **الدرء**، ج 10، ص 284.

(4) انظر ص 59 من هذا البحث.

الرشدية[1]. إلّا أنّ ابن تيمية، ومع ذلك، سيعمل على نقد ابن رشد هاهنا متهمًا إياه بجعله علاقة الأسباب بالمسببات من جنس علاقة السبب الأول بمسبباته. ووجه الغرابة في هذا النقد أنَّ ابن تيمية، وفي سياق توضيحه للطرح البديل، لن يعمل إلّا على تحصيل ما هو حاصل، عند ابن رشد، وهو تقريره وجود السبب الأول إلى جانب الأسباب الثواني. لنسمع ابن تيمية وهو يقول بأنّ الموجودات لا يوجد منها ما هو في علاقته مع غيره كعلاقة المخلوقات مع الخالق: «بل كلّ ما في الوجود ممّا يظن أنه مفعول أو معلول لشيء من المخلوقات، فإنّ غايته إذا كان فاعلًا وعلة، أن يكون محتاجًا إليه من وجهٍ دون وجه وهو محتاج إلى غيره من وجه آخر، وهو فاعل وعلّة له من وجه دون وجه. وأمّا أن يكون في الموجودات ما هو مفتقر إلى فاعل أو علة (من كل وجه) كافتقار المخلوقات إلى الخالق فلا»[2]. وهذا، فيما يقول ابن تيمية بعبارته، من أسباب ضلال ابن رشد وغيره من الفلاسفة ممّن ضلوا في قياسهم فقاسوا الخالق ـ الذي ليس كمثله شيء ـ على المخلوقات، فجعلوا علاقة المخلوقات مع الخالق كعلاقة المفعولات والمخلوقات مع بعضها[3]. وأنت تتبيَّن أنّ هذا النقد التيمي يتداعى من تلقاء نفسه أمام وضوح الموقف الرشدي الذي لا ينكر السبب الأول وارتباط كل الموجودات والأسباب الثواني به، بوجه من الوجوه، من خلال عملية الخلق المستمر التي تفصح عن مدى العناية الإلهية بالموجودات وقدرته على التدخل في حفظها وضمان استمرار وجودها كما سنرى في موضعه. فإقرار ابن رشد بالأسباب الثواني التي تحكم علاقة الموجودات فيما بينها لا تنفي، بأيّ وجه من الوجوه، السببية الأولى التي هي سبب الأسباب كلها، ولا تعني أنّ ثمة ما يفيد وجود تشابه أو تماثل هذه الأسباب أو إمكانية تعويض وظيفة هذه بتلك، وإنما لكل شيء في هذا الوجود وظيفته الخاصة به تفصله وتميزه عن وظيفة غيره. ولو كانت علاقة الموجودات مع بعضها هي علاقة الخالق نفسها مع المخلوقات، لكان لبعض المخلوقات خاصيّات ربانية، ولَصار لها من الوظائق ما هو مقصور على الخالق وحسب، ولعاد المخلوق هو الخالق. وهذا هو عين

(1) انظر ص 36 ـ 38، 170 من هذا البحث.

(2) الدرء، ج 10، ص 285.

(3) م. ن.، ص. ن.

التمثيل والتشبيه الذي كرَّس ابن رشد منتهى جهده لدحض دعاته، مبيِّنًا كيف أنّ اختلاط وظائف الأشياء والموجودات يفسح المجال واسعًا أمام النزعة الاتفاقية، بل ويهدد بسقوط مقومات العلم بما هو تصور لماهيات وحقائق الأشياء الثابتة التي لا يمكن أن تخضع للتقلبات الاتفاقية.

والملاحظ أن ابن تيمية وبعد استيفاء نقده المردود لأحد أسباب القول الرشدي الداعية إلى وجوب تسميته تعالى نورًا، انتقل إلى نقد سبب آخر قال به أبو الوليد حين أكّد أن هاهنا أيضًا: «سبب آخر وجب أن يسمى به نورًا، وذلك أنّ حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس»[1]؛ إذ علّق ابن تيمية على كلام أبي الوليد هذا بالقول:

إن حال البصر عند رؤية الشمس ليس شبيهًا بحال رؤية العلماء لله كما ذهب إلى ذلك ابن رشد، وإنما هو شبيه بـ: «حال أهل الحيرة والضلال، الذين حارت عقولهم فيه [أي في الله] فلم تعرفه، كما يَحار البصر في الشمس فلا يراها»[2]، فاقتضى هذا أنّ الجمهور يعرفون الله من جهة ما هو نور يُرى، وأمّا العلماء فلا يعرفونه[3]، لأنه يُستعصى عليهم رؤيته تمامًا كما يستعصى على البصر رؤية الشمس فلا يراها.

إلّا أنّ هذا الكلام، الذي علّق به ابن تيمية على ابن رشد هاهنا، كلام يفهم منه أنّ ابن تيمية يخلط هنا بين شيئين اثنين: بين رؤية العين ورؤية العقل، والحال أنّ الرؤية ليست كالرؤية كما سيتبين لنا بعد قليل.

ولأنّ ابن رشد قد صرَّح بأنّ الشرع: «لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم إلّا مَن أدرك ببرهان أن في الشاهد موجودًا بهذه الصفة وهي النفس»[4]، فإن ابن تيمية قد رأى أن هذا الكلام ضعيف من وجهين:

(1) **مناهج الأدلة**، ص 93.
(2) **الدرء**، ج 10، ص 281.
(3) م. ن.، ص. ن.
(4) **مناهج الأدلة**، ص 93.

الأول: أنه إذا كان الدليل على نفي الجسمية عن النفس هو القول بأنّ الجسم هو ما يُشار إليه فيكون إمّا متحركًا أو ساكنًا، وإما قريبًا من شيء أو بعيدًا عنه، أو قابلًا لأن يصعد أو يهبط أو يعرج ونحو ذلك، بينما النفس لا يُشار إليها، ولا توصف بحركة ولا سكون، ولا تقرب من شيء ولا تبعد عنه وما إلى ذلك، فإن هذا التميّز بين صفات الجسم وصفات النفس باطل، برأي ابن تيمية، بدليل أن الشرع توجَد به العديد من الأدلة القاضية بإثبات صفات النفس الدّالة على أنه يُشار إليها، وأن الله أخبر بقبضها، ورجوعها وصعودها، ودخولها إلى الجنة، ودخولها كذلك البدن وخروجها منه، وعروجها إلى السماء وأمثال ذلك من الصفات التي يقرّ الفلاسفة أنها لا تكون إلّا لجسم[1]. فإذا ثبت فساد أدلة كون النفس لا توصف بحركة ولا سكون... إلخ، أي لا توصف بصفات الجسم، كانت أدلة نفي الجسمية عن الله أولى بالفساد.

الثاني: إذا قدر أنّ النفس لا يُشار إليها أو أنّ من المخلوقات ما لا يمكن الإشارة إليه، فكيف يمكن، انطلاقًا من ذلك، القطع باعتقاد أنّ الله لا يشار إليه كذلك؟ فالعقل لم يثبت بدليل أنّ الله لا يُشار إليه، وإذا قدِّر أنّ ثمة دليل عقلي ينفي الجسمية عن النفس لم يكن ذلك دليلًا على أنّ الله ليس بجسم[2]، أي أنّ نفي الجسمية عن النفس لا يستلزم بالضرورة نفيها عن الله.

إنّ هذين الاعتراضين اللذين حاول ابن تيمية من خلالهما إضعاف ارتداد ابن رشد إلى الشاهد للاستدلال على الغائب وتقريره استحالة البرهنة على نفي الجسمية عن الله (في الغائب) إلّا بالبرهنة على نفيها عن النفس (في الشاهد)، اعتراضان مردودان من وجهين:

الأول: أن ابن تيمية نفسه يؤكِّد أنّ المستدل (الإنسان) قد لا يعلم للوهلة الأولى استلزام الدليل (النفس كشاهد عند ابن رشد) للمدلول عليه (الله = الغائب)، بل يعرف المشترك بين الدليل والمدلول عليه (وهوعدم الجسمية عند ابن رشد) أولًا، ثم الخاص ثانيًا (وهو خصوصية عدم جسمية الإله). وهكذا، وعبر هذا

(1) الدرء، ج 10، ص 292.
(2) م. ن.، ص 290 ـ 291.

التدرّج المتصاعد من المشترك إلى الخاص، ومن الشاهد إلى الغائب، تتمّ معرفة حقيقة الله وهذا إقرار جازم من لدن ابن تيمية في أنّ معرفة حقيقة الإله (من جهة عدم جسميته عند ابن رشد) لا يمكن بلوغ مشارفها إلّا انطلاقًا من معرفة حقيقة الموجودات (النفس هنا) التي تدل على ذاته، لكن على وجه أتمّ وأكمل وأخصّ بذاته تعالى[1]. وهذا بالفعل ما أراده ابن رشد من هذا الدليل، أعني الانطلاق من البرهنة على عدم جسمية النفس في الشاهد للاستدلال على عدم جسمية الله في الغائب لاستواء طبيعتهما الروحانية.

الثاني: أنّ ابن تيمية لا يستبعد وصف النفس بصفات الجسم وإثبات صعود حسّي وهبوطٍ حسِّي لها، وأمثال هذا. ولا يستبعد كذلك الاعتقاد بأنّ الله يُشار إليه وأنه جسم، لكن ليس كالأجسام، وهذه كلها اعتقادات مردودة[2] من قبل ابن رشد والمتكلِّمة معتزلة كانوا أو أشاعرة أو غيرهم لما تتضمّنه من إثبات الجسمية[3] وإن كان يلفّها تقي الدين في لفائف من قولٍ لن تشفع له قوله بالتجسيم بمعنى من المعاني كما سنرى بعد حين.

ولأنّ ابن رشد قد صرّح بأنّ الشرع قد سكت عن صفة الجسمية، وأنّ الواجب سلكه في هذا الباب عند السؤال عنها هو مسلك ومنهاج الشرع وهو عدم التصريح فيها بنفي أو إثبات، فهل سلك ابن تيمية مسلك ابن رشد نفسه في المسألة أم كان له منها موقف مخالف للرجل؟ وقبل ذلك ما معنى الجسم عند ابن تيمية، أعني هل مدلول الجسم، عند ابن تيمية، هو ذات مدلوله عند المتكلِّمين والفلاسفة أم له عند صاحب الفتاوى معنى ومدلولًا خاصًّا ومميزًا؟ وبالتالي بأيِّ جواب يجيب ابن تيمية عمّن سأل: هل الله جسمًا أم ليس بجسم؟.

---

(1) انظر ص 215 ـ 216 من هذا البحث.

(2) يقول أبو الحسن الجوزي في **دفع شبهة التشبيه**: وقول: «من يقول: جسم لا كالأجسام [قول باطل] فإن الجسم ما كان مؤلفًا، فإذا قال: لا كالأجسام، نقض ما قال». ص 31 من طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، 1998. ويقول الغزالي: «ولهذا أنكرت الكرامية والحنبلية ومن كانت العامية أغلب عليه ذلك وجعلوا الإله جسمًا إذ لم يعقلوا موجودًا إلّا جسمًا مشارًا إليه». **الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية**، ص 121. وانظر كذلك **دفع شبهة من تشبّه وتمرّد**، ص 6 ـ 8.

(3) انظر **دفع شبهة التشبيه**، ص 10 ـ 44 ـ 45. ومواضع كثيرة في دفع شبهة من تشبه وتمرد.

4 ـ التأرجح التيمي بين القول بأنّ الله جسم لا كالأجسام والقول بامتناع إطلاق لفظ الجسم على الله نفيًا أو إثباتًا

يرى ابن تيمية أنّ الشرع يتضمّن بيان الجواب الكامل عن هذا السؤال، بل وسائر ما يمكن أن يسأل عنه، لكن يستوجب على الذي يريد أن يجيب بما في الشرع أن يستوفي شرطَين على الأقل:

الأول: أن يكون على معرفة دقيقة بالمعاني الواردة فيه، وهي معاني لغة العرب.

الثاني: أن يكون على معرفة بيِّنة بمعاني كلام السائل.

فالمُجيب، إذًا، عن هذا السؤال أعني هل الله جسمًا أم ليس بجسم، وعلى غيره من الأسئلة، يلزم أن يكون على معرفة بيِّنة بمعنيَي اللفظ: معنى اللفظ كما جاء في الشرع واللغة، ومعناه في سؤال السائل. واستيفاء الشرط الأخير حقه من قِبل المجيب أمرٌ ضروري، ذلك لأنّ النظّار من الناس لهم عبارات وألفاظ عقلية خاصّة يعبِّرون بها عن معانيهم العقلية، بل إن من هذه العبارات والألفاظ لديهم ما يوجد في اللغة والشرع. وهكذا صار من ألفاظ النظّار ما هو غريب عن اللغة والشرع معًا، ومنها ما ليست كذلك، ومنها ما قد غيِّر معناها، ومنها ما لم يغيّر. ولفظ «الجسم» من الألفاظ التي غير معناه في اصطلاح النظّار، فصار معناه غير المعنى الذي كان متواترًا ومتداولًا في اللغة، إذ كان لفظ «الجسم» في اللغة متواترًا ومعروفًا عند الجمهور بمعنى البدن والجسد، أو بمعنى غلظه وكثافته[1]. لذلك كله كان على مجيب سؤال السائل عن مسألة أو عبارة أو لفظ كلفظ «الجسم» معرفة أولًا معناه عند السائل، ثم يرجع بعد ذلك إلى معرفة معناه في اللغة والشرع، وعندئذٍ إمّا أن يثبت المعنى إذا كان مثبتًا شرعًا، أي بظاهر الشرع، وإمّا أن ينفيه إذا كان منفيًّا في ظاهره. فإنْ سأل سائلٌ مثلًا هل الله جسم أم ليس بجسم؟ كان تلمس جواب السائل

(1) يقول ابن تيمية: «وكذلك تسمية ما يشار إليه جسمًا اصطلاح حادث أيضًا، و«الجسم» في لغة العرب هو البدن وهو الجسد كما قال غير واحد من أهل اللغة (...) فلفظ الجسم يشبه لفظ الجسد وهو الغليظ الكثيف. والعرب تقول هذا جسيم وهذا أجسَم من هذا أي أغلظ منه (...) ثم قد يُراد بالجسم الغلظ والكثافة نفسهما، ويراد به الغليظ الكثيف». **الفتاوى**، ج 12، ص 316. ج 17، ص 313 وما بعدها. **منهاج السنة**، ج 2، ص 198. كذلك **الدرء**، ج 10، ص 292.

من الشرع، أي من ظاهر الكتاب والسنة، ولم يكن أبدًا في طرح السؤال من قبل السائل من حرج عليه ما دام: «هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع»[1].

ولعلّ فطرية السؤال هذه هي عين ما كان ابن رشد قد قال به من قبل، وابن تيمية إنّما هو آخذ عنه هاهنا، لكن مع هذا الأخذ والاتّفاق فإنه لا يتفق مع ابن رشد في قوله بأنّ الشرع قد سكت عن هذه المسألة، وأنّه لم يأْتِ بجوابٍ عنها، بل جواب هذا السؤال وكل الأسئلة حتى تلك التي لم يسأل عنها، موجودة في الشريعة[2] التي لم تسكت عن كل ما يحتاج إليه المرء في معرفة معنى الجسم نفيًا وإثباتًا. فيُقال لمن سأل بلفظ الجسم ـ في سؤال: هل الله جسم أم ليس بجسم؟ ـ ما المقصود بمعنى الجسم في السؤال؟ فإذا كان معناه أنّه من جنس شيء من المخلوقات، كان المعنى باطلًا، لأنّ الله لا مثل له، ولا ندّ، ولا نظير أو شبيه، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ فليس في الشرع دليلًا واحدًا يدلّ لا نصًّا ولا ظاهرًا على إثبات شيء من ذلك لله. وإذا كان المُراد بمعنى لفظ الجسم ذلك الموصوف بالصفات، القائم بنفسه، المبايِن لغيره، الذي يمكن أن يُشار إليه وترفع إليه الأيدي عند الدعاء، فإن النص قد أخبر به وأخبر أنّ له العلم والقدرة والإرادة والكلام والوجه واليدين وما إلى ذلك، وأنه مستوي على العرش، وأنّ الملائكة والروح تعرج إليه، وأنه عالٍ على خلقه ينزل منه ويصعد إليه إلى غير ذلك من الصفات. ومن ثم، فإنّ كان المسمى بهذه الصفات جسمًا وكان سؤال السائل: هل هو جسم؟ كان الجواب أنّ المعنى الذي سأل عنه السائل وأراده بهذا اللفظ مثبت وبيِّنٌ في النص[3].

وجملة القول، أنه إذا كان المُراد بمعنى لفظ الجسم تمثيل الله بخلقه ووصفه بالنقائص، فهذا المعنى منفي في الشرع الذي بيَّن أنّ الله منزَّه عنه. وإنْ كان المُراد به إثبات أنه قائم بنفسه مباين لخلقه، عالٍ عليهم، يرفعون إليه أيديهم عند الدعاء، ويعرج إليه، موصوف بصفات الكمال، منزّه عمّا يستلزم التشبيه أو العدم، فقد بيَّن الشرع إثباته لله، أي إثبات أنه جسم، لكن ليس كالأجسام. وهذا، برأي ابن رشد، ورأي علماء أصول الدين ضرب من التشبيه ليس إلّا[4].

(1) الدرء، ج 10، ص 303.

(2) م. ن.، ص 305 ـ 307.

(3) م. ن.، ص 309.

(4) انظر ص 223. والهامش رقم 2 و3 من الصفحة نفسها من هذا البحث.

هكذا ينتهي ابن تيمية إلى بيان أنّ الشرع لم يسكت عن كلّ ما يحتاج إليه المرء في معرفة معنى الجسم نفيًا وإثباتًا. وإذا كان الأمر كذلك، كان لا يجوز، عند ابن تيمية، القول بأنّ الشرع قد سكت عن هذه الصفة، أو أنه ليس فيه جوابًا عن هذا السؤال أو ذاك.

إلّا أنّ ما يجب التأكيد عليه في هذا السياق، هو كيفية التناول التيمي لهذه المسألة، وهو التناول الذي رامَ فيه تسطير أسلوب أو منهج قارّ وثابت في التداول والتعامل مع معاني ودلالات الألفاظ، سواء تلك الواجب الأخذ بها، أو تلك التي يتوجّب دفعها، معتمدًا في ذلك على مرجعية محدَّدة هي اللغة وظاهر الشرع وكلام السلف، واعتباره لهذه المرجعية الدينية واللغوية ـ كما هي في فهمه ـ الأساس في فصل النزاعات اللفظية والدلالية بين ما يتعلق منها بأمر ديني، وبين ما لا يتعلق منها به.

ويوضح ابن تيمية الحدود الفصل في النزاعات حول الجسم بين ما يتعلق منها بالدين، وبين ما لا يتعلق منها به، فيبيِّن أنه إذا تنازع متنازعان حول لفظ من الألفاظ كلفظ الجسم هل هو مركّب من الجواهر الفردة أم هو مركب من المادة والصورة أم هو واحد لا تركيب فيه؟ كان هذا نزاعًا عقليًا ولفظيًا لا يتعلق بالدين في شيء. وأمّا إذا كان النزاع في إثبات المعنى المُراد بلفظ الجسم أو نفيه، كان النزاع يتعلق بالدين لا محالة[1]، لكون لفظ الجسم، بهذا المعنى، في حقّ الله وفي الأدلة الدّالة عليه، لم يرد في الشرع ولا كلام أحد من السلف.

لكن إذا كان الأمر كذلك، وكانت هذه طرق فصل النزاع عند ابن تيمية بين ما يتعلّق من الجسم بالدين وبين ما لا يتعلق منه به، فكيف لنا أن نفهم معه طرق فصل النزاع بالنسبة إلى كلّ مستوى من المستويين؟.

يؤكّد ابن تيمية أنه إذا أريد فصل النزاع بين المتنازعين في مسمّى لفظ الجسم، يعني في ما ليس من الدين في شيء، كان الرأي هو القول أنّ النزاع على وجهين؛ لفظي ومعنوي.

(1) الدرء، ج 10، ص 312 ـ 313.

ـ النزاع اللفظي: كالتنازع بين قولين في مسمّى الجسم في اللغة بين قائلٍ، إن الجسم هو القائم بذاته أو المشار إليه، وبين قائل، إنّ الجسم هو المركَّب من أجزاء؛ والحال أنه ليس كلّ قائم بذاته أو مشار إليه يسمّى جسمًا، ولا كل مركَّب من أجزاء يسمى جسمًا كذلك، بدليل أنّ الهواء ونحوه مع أنه مركَّب ومُشار إليه وقائم بذاته، لكنّ العرب لا تسميه جسمًا. لذلك كان كل واحد من القولين المذكورين المتنازعين في الجسم غير موافق للغة العرب، وإنما هو اصطلاح حديث من المتنازعين على معنى[1].

ـ النزاع العقلي أو ما يسميه ابن تيمية بالنزاع المعنوي: وهو ما كان النزاع فيه في معنى عقلي كالنزاع حول مسألة تماثل الأجسام، وتناهي قواها، وأنها مركَّبة مفتقرة إلى مركَّب، وما إلى ذلك من المسائل التي يحتاج إليها في التدليل على المسائل الاعتقادية، فهذه المسائل قد وقع التنازع فيها أيضًا، وكان النزاع فيها معنويًا بالأدلة العقلية تارة، وبغيرها تارة أخرى، مع اتفاق الملِّيين على أنّ الله ليس له مثل، ولا تنتهي قوته، وأنه غير مفتقر إلى غيره[2].

وأمّا إذا كان النزاع في إثبات المعنى المُراد بلفظ الجسم أو نفيه، وهو نزاع يتعلّق بالدين، كان فصل النزاع فيه على وجهين كذلك:

أحدهما: أن ينهى كلُّ منازع عن منازعة الآخر في هذا إذا كان نزاعًا فيما لا فائدة فيه، أو فيما لا سبيل إلى معرفته.

الثاني: أن يفصل في النزاع ببيان الخطأ من الصواب فيه وهذا لا يمكن بيانه إلّا بالرجوع بمعناه إلى اللغة وظاهر الشرع وكلام السلف.

هكذا يخلص ابن تيمية إلى ردّ القول الفصل في مسألة الجسمية، وفي بعض المسائل التي قد تكون مثار نزاع من مثل هذا النوع، إلى البحث في معاني الألفاظ ودلالاتها، إذ الواجب عنده، قبل تداولها، فحص المراد بمعانيها ثم إرجاعها إلى معاني اللغة وظاهر الشرع، أو ما تداوله منها السلف. ذلك: «أن اللفظ إنّما يكون

(1) م. ن.، ص 314. لاحظ هنا كذلك كيف يبطل ابن تيمية المدلول العقلي والعلمي للفظ الجسم قصد إثبات مدلوله اللغوي والجمهوري.
(2) م. ن.، ص 315.

البحث عن معناه من الدين الواجب إذا جاء في الكتاب والسنَّة وكلام أهل الإجماع. فإنّ معرفة مراد الله ومراد رسوله ومراد أهل الإجماع واجب، لأنّ قول الله ورسوله وقول أهل الإجماع قول معصوم عن الخطأ يجب اتّباعه. فاللفظ الوارد في ذلك إن لم يعرف معناه لم يعرف ما أرادوا، ولهذا كان الواجب أن كل لفظ جاء في كلام المعصوم وجب علينا التصديق به، وإن لم يعرف معناه. وما جاء في كلام غير المعصوم لم يجب علينا إثباته ولا نفيه حتى يعرف معناه. فإنْ كان ممّا أثبته المعصوم أثبتناه، وإن كان ممّا نفاه نفيناه»[1].

فهذا المنهج، إذًا، وهو منهج سبق بيانه في ما قبل، هو المسلك السديد الواجب اتِّباعه، برأي ابن تيمية، عند إرادة الفصل في أيّ مسألة كانت ذات منشأ لفظي أو دلالي كمسألة الجسمية.

لكن ومع هذا، ومع كل ما قاله صاحب الفتاوى هاهنا، فإنَّنا عندما نريد تلمُّس موقف واضح لتقي الدين من مسألة جواز إطلاق لفظ الجسم على الله أو عدم جوازه، فإنَّ ابن تيمية لا يتردّد هذه المرة في القول بامتناع إطلاق لفظ الجسم على الله إن إثباتًا أو نفيًا. ويردّ ابن تيمية سبب ذلك إلى لفظ الجسم ذاته، مؤكدًا أنّ لفظ الجسم مشبَعٌ بالعديد من المعاني والدلالات المختلفة. فلهذا وغيره لا يسوغ إطلاق إثباته ولا نفيه، بل إذا سوغ مسوغ إثبات أنه جسم لزِمَ التأكُّد من مراده عند إطلاق اللفظ، فإنْ أراد أنه مركَّب من الأجزاء أو من الجواهر الفردة، أو أنه مركَّب من المادة والصورة، كان هذا المعنى باطلًا لا محالة، وإنْ أراد بلفظ الجسم أنّه موجود قائم بذاته، أو أنه موصوف بالصفات، أو أنه يرى في الآخرة، أو أنه يمكن رؤيته، أو أنه فوق العالم مباين له ونحو هذه المعاني الثابتة بالشرع والعقل، كانت هذه معانٍ صحيحة وحقَّة، ولمّا كان اللفظ كلفظ الجسم يحتمل المعنى الحق والمعنى الباطل، لا يجوز البتّه إطلاقه، لأنّ الجائز إطلاقه فقط هو اللفظ المثبَت للحق النافي للباطل، لكن، في مقابل هذا، إذا سوّغ مسوغ نفي أنه جسم، لزم التأكُّد كذلك من مراده بهذا النفي، فإنْ أرادَ به شيئًا يستلزم نفي اتِّصافه بالصفات بحيث لا يرى، ولا يتكلم بكلام يقوم به، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا

(1) م. ن.، ص 312 ـ 313.

تعرج إليه الملائكة، ولا ترفع إليه الأيدي عند الدّعاء، ولا يعلو على شيء، ولا يدنو منه شيء، ولا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا مباين له، ولا محايثٌ له، ونحو ذلك من المعاني السلبية، كان هذا باطلًا، لأنّ هذه الصفات إنما هي صفات للمعدوم لا للموجود. وإنْ أراد بنفي أنه جسم كونه لم يركّبه غيره، ولم يكن أجزاءَ متفرِّقة مجزّأة فركب، أو أنه لا يقبل الانقسام والتجزئة، أو أنه ليس مركّبًا من الجواهر الفردة، ولا من المادة والصورة ونحو ذلك من المعاني السلبية، كان هذا المعنى صحيحًا ما في ذلك ريب أو شك، ولكن المطلق لهذا النفي أدخل فيه هذه المعاني السلبية لاعتقاده بكون وصفه بأيِّ صفة من صفات الكمال الثبوتية مستلزمة لكونه جسمًا، وهكذا كان أمر كلِّ مَن وصفه بصفة وجودية من النفاة[1]. ومع هذه الأسباب كلها التي تمنع، عند ابن تيمية، إطلاق لفظ الجسم على الله إن إثباتًا أو نفيًا، يبقى السبب الأساسي لديه في امتناع هذا الإطلاق، كونه بدعة في الشرع، لأنه لم يرد في الكتاب أو السنة، ولا كلام أحد من السلف.

* * *

هكذا يبدو، إذًا، ومِن كلّ ما تقدَّم، أن ابن رشد كان من دعاة الوقف والسكوت في صفة الجسمية عن التصريح بأيِّ نفي أو إثبات لها، لكن إذا ما استوجب الأمر ضرورة التصريح للجمهور بشيء، فلا يتعيَّن أبدًا التصريح لهم بنفي الجسمية. ويستدلّ ابن رشد على دعوته بعدم التصريح بالنفي بأدلة منها: عدم وجود نصٍّ شرعي صريح بنفي الجسمية عنه تعالى، فضلًا عن أنّ الجمهور لو صرَّح لهم بأنّ الله ليس بجسم، لصارَ عندهم مرادفًا لمعنى العدم ما دام الموجود عندهم هو المحسوس المتخيَّل، ولأدَّى هذا النفي كذلك إلى تشكيكهم في كثيرٍ من أمور العقيدة كالرؤية والمجيء والنزول وغيرها. لذلك ومُراعاة لعدم زعزعة معتقد الجمهور من جهة، وضمانًا لاستمرار اطمئنانهم وتمسُّكهم به من جهة ثانية، كان لا مناص ـ إذا لزم الأمر ضرورة التصريح للجمهور بشيء ـ من التصريح لهم بإثبات صفة الجسمية، خصوصًا إذا علمنا أنّ الشرع أقرب إلى هذا الإثبات من النفي، وهذا بيِّنٌ من ظاهر الكثير من الآيات القائلة بالوجه واليدين وما إلى ذلك من أمورٍ تفيد معنى الجسمية. ثم يخلص ابن رشد إلى القول أنه إذا جاز التصريح للجمهور

(1) منهاج السنة، ج 2، ص 211 ـ 213.

بالجسمية، فإنه لا ينبغي إفهامهم بأنَّ الله جسم كباقي الأجسام، وإنّما يتوجب دعوتهم إلى معرفة أنه نور فحسب. ويُستدلّ على ذلك بأدلّة نقلية وعقلية عديدة تبيِّن بوضوح أنّ ابن رشد في هذا التصريح للجمهور، إنما وقف فقط عند ظاهر الآيات دون أن يتجاوز ذلك إلى تأويلها وصرف معناها عمّا يفيده هذا الظاهر، اقتناعًا منه بوجوب ترك التصريح بالتأويل لأهله من البرهانيين.

إلّا أنه ورغم ما تعرَّض له هذا القول الرشدي من نقدٍ تيمي، فإنّنا نجد ابن تيمية هاهنا متأرجحًا بين أكثر من رأي في المسألة: رأي يفيد فيه أنّ الله جسم لا كالأجسام، ومع ذلك فهو يُشار إليه وله وجه ويد وأنه مستوٍ على العرش، وهو في هذا الرأي يردِّد ما قالته الكرامية[1] والمشبّهة من الحنابلة؛ ورأيٌ ثانٍ يقول فيه: إنّ لفظ الجسم لم يَرِدْ في الشرع، ولا قال به أحد من السلف، داعيًا إلى وجوب وقف إطلاق لفظ الجسم في حق الله نفيًا وإثباتًا، وهو قول انتهى به إلى الرجوع إلى الموقف الرشدي الذي كان قد سبقَ إلى تقرير وجوب سلك مسلك الشرع في هذه الصفة، وهو الوقف والسكوت عن التصريح بنفيها أو إثباتها له تعالى، لكن ابن رشد لمّا كان قد جوز إمكانية رفع هذا الوقف أو السكوت عن التصريح بالنفي أو الإثبات، وأباحَ إمكانيّة إسعاف الجمهور بجوابٍ في هذا السياق، لكن شريطة التقيُّد في الجواب بعدم نفي الجسمية تحاشيًا لرفع إمكانية تخيّله من قبل الجمهور، فاشترط لزوم انطواء الجواب على إحالة إلى موجود محسوس متخيّل وذلك بالقول بما جاء به ظاهر الشرع من أنه تعالى نور، فإنّ ابن تيمية هاهنا يعيد الموقف الرشدي نفسه الذي خصّه للجمهور في مناهج الأدلة ليقرِّر تقي الدين بأن الله نور، وأنه: «إذا قيل: هو نور، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته نورًا (...)، لكن ليس هو مثل شيء من الأنوار المخلوقة»[2].

هكذا ينتهي ابن تيمية في مسألة الجسمية إلى ذات الرأي الرشدي الذي استفاده من ظاهر الشرع، والذي قصره أبو الوليد على الجمهور فقط لِما ينطوي

---

(1) الكرامية؛ فرقة كلامية تنسب إلى إسم مؤسسها محمد بن كرام (ت 255هـ ـ 861م). وقد: «أعلن محمد بن كرام [هذا]، والكرامية من بعده جميعًا أنّ الله جسم، ولكنهم يقولون جميعًا أنه جسم لا كالأجسام». **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 298.

(2) **الدرء**، ج 10، ص 276. وانظر ص 217 ـ 218 وما بعدها من هذا البحث.

عليه من إحالة إلى موجود محسوس متخيّل. بعبارة أخرى أنّ موقف الشيخ ابن تيمية من مسألة الجسمية هو ذات الموقف الجمهوري ـ من المنظور الرشدي ـ الذي حصره أبو الوليد على العامة من الناس.

ثانيًا: الجهة والتقاء القول بالعلو والفوقية

1ـ نقد ابن رشد للموقف الكلامي النافي لصفة الجهة

أوضحنا سابقًا أنّ من صفات الله الخبرية ما يوهم إثبات الجسمية له تعالى كاليد والوجه وما إلى ذلك. غير أنّه وإلى جانب هذا الجنس من الصفات التي تفيد أنّ له آلات وجوارح وأعضاء، توجد له صفات خبرية أخرى كالاستواء والعلو والمجيء والنزول وما شابَه، وهي صفات، كما يظهر، توهم إثبات الجهة لله تعالى. ولئن كان المعتزلة، في سياق تناولهم لمسألة الجهة، قد عمدوا، كما يؤكِّد ابن رشد، إلى نفي صفة الجهة عنه تعالى، فإنَّ متأخِّري الأشعرية كأبي المعالي ومَن اقتدى بقوله قد سلكوا مسلك المعتزلة نفسه في نفي الجهة[1]. دليل المعتزلة في ذلك أنّ إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وكلّ ما قيل إنه في مكان قيل فيه إنه جسم، ولو كان الله جسمًا، لكان حادثًا، لكون الجسم لا يخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث حادث، ولكان أيضًا محتاجًا إلى ذلك المكان الذي يوجَد فيه، وذلك كلّه مُحال في حقّه تعالى.

أمّا الأشعرية فيقول أحد متأخّريهم وهو الجويني نافيًا صفة الجهة عن الله: «إنّ مذهب أهل الحق: أنّ الرب سبحانه وتعالى يتقدَّس عن شغل حيِّز ويتنزّه عن الاختصاص بجهة»[2]. وإذا ثبت تقدّس الله عن التحيّز والاختصاص بالجهة: «ترتَّب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان، وملاقاة أجرام، وأجسام»[3]. وسيرًا على هذا المسلك يفيض فخر الدين الرازي في أساس التقديس في عرض البراهين العقلية الموجبة لنفي الجهة عن الله[4].

(1) **مناهج الأدلة**، ص 93.

(2) **الشامل**، ص 511.

(3) **لمع الأدلة**، ص 108.

(4) الرازي، **أساس التقديس في علم الكلام**، تح. محمد العريبي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1992، ص 47 وما بعدها.

غير أنّ ابن رشد، وعلى عكس هذا، يرى أنّ المعتزلة ومتأخّري الأشعرية قد أخطأوا حينما مالوا إلى القول بنفي الجهة. ولعلّ الشبهة التي قادتهم إلى نفيها هي اعتقادهم أنَّ إثبات الجهة يوجب ضرورة إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية[1].

ويعلِّق ابن رشد على هذا الاعتقاد الكلامي بالقول: إنّ ما اعتقد المتكلمة أنه من لوازم الجهة كالمكان والجسمية وغيرها، إنما هي أمور غير لازمة للجهة، وخطأ اعتقادهم هذا آتٍ من جهة خلطهم وعدم تمييزهم بين الجهة والمكان، بينما الجهة غير المكان، لكن إذا كان الأمر هكذا، فما هي الجهة عند ابن رشد؟ وكيف يميِّز بينها وبين المكان؟.

2 ـ الإثبات الرشدي لجهة العلو

يرى ابن رشد أنَّ الجهة أو الجهات هي إمّا سطوح محيطة بالجسم وهي ستة: فوق وأسفل ويمينًا وشمالًا وأمام وخلف، وإمّا أنها سطوح باطنة لجسمٍ آخر محيط بذلك الجسم ذي الجهات الست.

انطلاقًا من هذا التمييز يتبيَّن أنّ الجهات، التي هي سطوح محيطة بالجسم، ليست مكانًا للجسم، وأمّا السطوح الباطنة للجسم المحيط بهذا الجسم ذي الجهات الست فهي بالنسبة إليه مكانًا، مثل سطوح الهواء المحيط بالإنسان فهي مكان للإنسان، وسطوح الفلك المحيط بسطوح الهواء هي أيضًا مكان للهواء.

إلّا أنّ ما يجب التنبيه إليه هاهنا أنّ مفهوم ومدلول المكان، من جهة ما هو باطن سطح جسم محيط بجسم آخر، ليس مدلولًا مرتبطًا بالعالم السفلي فقط، بل نجده كذلك في العالم العلوي. إذ الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له، باستثناء سطح الفلك الخارج ـ أي الفلك الأقصى، وهو آخر الأفلاك السماوية الذي يحتوي على بقية الأفلاك الأخرى ـ الذي لا يوجد هناك مكان خارج عنه، لأنه لو كان يوجد هناك مكان آخر خارج عنه، لوجَب أن يكون خارج ذلك المكان مكان آخر، وخارج هذا مكان ثالث ويمرّ الأمر إلى غير نهاية[2]. ولمّا كان ذلك محالًا، كان باطن سطح آخر أفلاك العالم ليس مكانًا، وكان لا يمكن أن يوجد فيه جسم كذلك، لأنّ الجسم

(1) **مناهج الأدلة**، ص 94.

(2) م. ن.، ص. ن.

لا يوجد إلّا في المكان. فإذا صحّ هذا، وصحَّ معه أنّ ثمة برهان على وجود موجود في هذه الجهة، وجب أن يكون هذا الموجود غير جسم[1]. فما يمتنع، إذًا، وجوده هناك هو وجود موجود هو جسم لا وجود موجود ليس بجسم[2].

غير أنّ ابن رشد، وبالإضافة إلى هذا الدليل العقلي الذي استفاده من أرسطو ثم ساقَه لإثبات الجهة، يرى أنّ هذه الصفة من الصفات التي كان أهل الديانات السماوية السابقة، فضلًا عن الصدر الأول من الصحابة، يثبتونها لله تعالى[3] إلى أنْ نفاها هؤلاء المتكلِّمة من غير دليل نقلي أو عقلي قاطع. ويستدلّ ابن رشد على هذا الإثبات ـ بالإضافة إلى الدليل العقلي السابق ـ بأدلّة نقلية عديدة تفيد أنّ الله وملائكته في السماء. فمن أدلّته النقلية على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾[4]. وقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ أَلۡفَ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[5]. وقوله: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾[6]. وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾[7]. فظاهر هذه الآيات، على ما يرى ابن رشد، يقضي بإثبات الجهة لله تعالى، ولا يجوز تأويلها تأويلًا ينفي ثبوتها لذاته كما عَمَد إلى ذلك المعتزلة ومتأخّرو الأشاعرة. فالإثبات، إذًا، واجب في هذه الصفة، وإن: «سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولًا وإنْ قيْلَ فيها إنها من المتشابهات عادَ الشرع كله متشابهًا»[8]. ومن ثم، فلا محيد من إثباتها بالوقوف على ظواهر الشرع، بدليل أنّ الشرائع كلّها مبنية على أنّ الله في السماء التي منها نزلت الكتب، ونزلت الملائكة بالوحي على الأنبياء. وليست الشرائع وحدها المقرّة بذلك، بل حتى جميع الحكماء والفلاسفة قد اتّفقوا على أنّ الله والملائكة في السماء[9].

(1) م. ن.، ص 94 ـ 95.
(2) م. ن.، ص 95.
(3) م. ن.، ص 93.
(4) سورة الحاقة، الآية 17.
(5) سورة السجدة، الآية 5.
(6) سورة المعارج، الآية 4.
(7) سورة الملك، الآية 16.
(8) **مناهج الأدلة**، ص 94.
(9) م. ن.، ص. ن.

هكذا ينتهي ابن رشد، إذًا، بالدعوة إلى وجوب الوقوف على ظاهر الشرع في مسألة الجهة، ووجوب إثباتها بأدلّة شرعية وعقلية من غير تأويل أو صرف لهذا الظاهر إلى معنى أو معاني أخرى تفيد إبطال حقيقة هذه الصفة، إيمانًا منه: «أنّ إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل»[1]؛ وذلك لكونها من الصفات التي جاء بها الشرع وانبنى عليها، أي أنَّ الشريعة كلها مبنية على أنَّ الله في السماء، أي في جهة الفوق والعلو. وهذا، على ما يقرّر ابن رشد، هو ما كان عليه أهل الديانات السماوية السابقة، فضلًا عمّا أورده الشرع والسلف الأول؛ وكلّ نفي للجهة أو إبطال لها، إنْ هو إلّا نفي وإبطال للشريعة كلها[2].

كان هذا، إذًا، هو الموقف الرشدي من صفة الجهة، وهو موقف مثبت لها ناقد لنفاتها. فهل سيسلك ابن تيمية مسلك ابن رشد نفسه أم سيتبنى موقفًا آخرًا مخالفًا له؟.

3ـ التثمين التيمي للموقف الرشدي المثبت لجهة العلو

يرى ابن تيمية أنّ أبا الوليد كان بالفعل مصيبًا حينما ذهب إلى القول بأنَّ جميع الحكماء قد اتّفقوا على أنَّ الله في السماء، وأنّ جميع الشرائع قد أقرّت بذلك، وإنْ كان تقي الدين يذهب إلى القول بكون تقرير ابن رشد لكلامه وقوله ذاك، إنّما كان: «من جنس تقرير ابن كلاب (ت 240هـ)، والحارث المحاسبي (ت 243هـ)، وأبي العباس القلانسي، والأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي الحسن التميمي (317هـ ـ 371هـ) وابن الزاغوني وأمثالهم ممّن يقول: إنّ الله فوق العرش وليس بجسم»[3].

والملاحَظ أنّ ابن تيمية هاهنا ينزل قول ابن رشد وقول هؤلاء المتكلِّمة في منزلة واحدة، معتبرًا أنّ ابن رشد لم يقُل إلّا بما قاله الفلاسفة وهؤلاء المتكلمة من الكلابية والصفاتية الذين أجمعوا على أنّ إثبات العلو لله لا يوجب أبدًا إثبات الجسمية ولا إثبات المكان له، لكن مع خصوصية مميزة لابن رشد وهي اعتباره

(1) م. ن.، ص 96.

(2) م. ن.، ص. ن.

(3) الدرء، ج 6، ص 242 ـ 243.

للمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوي[1]. ويردّ ابن تيمية هذا الحدّ الرشدي للمكان إلى أرسطو والمشائين من بعده الذين كانوا على القول بأنّ كل سطح باطن فهو مكان للسطح الظاهر المُلاقي له: فمكان الإنسان مثلًا هو باطن الهواء المحيط به. إلّا أنّ الأمر في الأجسام، بما في ذلك الأجسام العلوية، لا يمكن أن يستمرّ إلى ما لا نهاية، لأنه: «ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوي شيئًا، فلا مكان هناك على اصطلاح [الفلاسفة]، إذ لو كان هناك محوى لسطح الجسم لكان الحاوي جسمًا، وإذا كان كذلك فالموجود هنالك لا يكون في مكان ولا يكون جسمًا»[2].

وهذا، على ما يرى ابن تيمية، هو ما يفسّر الخلاصة الرشدية القائلة: إنه إنْ قام برهان على وجود موجود في هذه الجهة، لَزِمَ ضرورة أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هناك هو وجود جسم لا وجود ما ليس بجسم.

ويوْرِد ابن تيمية اعتراضًا كلاميًا على هذه الخلاصة الرشدية، مبيِّنًا أنّ من المنازعين مَن يقول باستحالة أن يوجد هناك شيء البته لا جسم ولا غير جسم: فأمّا استحالة تقدير وجود جسم فبيِّن ممّا ذكره ابن رشد[3]، وأمّا استحالة تقدير وجود غير الجسم فبيِّن كذلك من أن غير الجسم يكون مشارًا إليه بأنه هناك، وما أشيرَ إليه فهو جسم. ولعلّ هذا الاعتراض، على ما يرى ابن تيمية، هو ما: «يقوله المعتزلة للكلابية وقدماء الأشعرية ومَن وافقهم من أهل الحديث كالتميميين وأمثالهم وأتباعهم»[4].

لكن إذا كان الأمر كذلك، وكان قول ابن رشد ذاك من جنس قول المتكلمة: الكلابية والأشعرية والصفاتية على حدِّ العبارة التيمية، فإنّ ردّ ابن رشد على هذا الاعتراض ردٌّ لا يمكن أن يكون إلّا مشابها لردِّ الكلابية للمعتزلة، وهو أنّ وجود موجود ليس وراء أجسام العالم ولا داخل فيها إمّا أن يكون ممكنًا، وإمّا أن لا يكون

(1) م. ن.، ص 243.
(2) م. ن.، ص. ن.
(3) لاحظ هنا على سبيل المثال كيف يعود ابن تيمية إلى البراهين العقلية لأبي الوليد ليعتمدها في استدلالاته العقلية.
(4) الدرء، ج 6، ص 244.

ممكنًا: فإن لم يكن ممكنًا، بطل قولهم لما فيه من نفي لهذا الموجود، وإن كان ممكنًا، فوجود موجود وراء أجسام العالم وليس بجسم أوْلى بالجواز من تقدير وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه؛ بدليلٍ عقليٍّ مفاده أنه لو عرض على العقل وجود موجود قائم بذاته، لكن لا يُشار إليه، ولا يوجد داخل العالم، ولا خارجه، وعرض على العقل، مقابل ذلك، وجود موجود يشار إليه، يوجد فوق العالم، لكن ليس بجسم، كان إنكار العقل للموجود الأول أعظم بكثير من إنكاره للموجود الثاني[1].

وابن تيمية لا يقف هاهنا عند حدود هذا التثمين الواضح لقول أبي الوليد، وإنّما يتعداه لحدّ التصريح العلني بكون: «ما ذكره ابن رشد من أنّ: هذه الصفة ـ صفة العلو ـ لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفَتْها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية [إنما هو] كلام صحيح»[2].

لكن إذا كان الأمر كذلك، وكان ابن تيمية يثمِّن قول الرجل في ما ذهب إليه هاهنا، فهلّا كان بالإمكان أن نعثر على قول تيمي مشابه ومجانس لقول أبي الوليد أم أنَّ ما بين الرجلين من احتمال الخلاف هاهنا ما لا يسمح بالحديث عن وجود أي تقارب ممكن فأحرى وجود تشابه بينهما؟.

4ـ التقرير التيمي لجهة العلو والفوقية

يمكن القول، منذ البداية، إنّ ابن تيمية يسلك أكثر منِ طريق لإثبات صفة العلو لله تعالى التي هي إحدى الجهات الستّ كما ذكرنا، فيؤكِّد أنّ من هذه الطرق طريق الفطرة السليمة المجبولة على الاعتراف لله بالعلو، وهذا بيِّنٌ من أن النفوس مفطورة على التوجّه إلى الله في جهة العلو ولا تتوجه إليه في جهة السفل. ويعضد هذا الدليل بما يفيد أنه لو تأوّل العلو تأويلًا يُراد به نفيه عن الله، لبقيت النفوس حائرة في الجهة التي يتوجَّب التوجُّه إليها عند الدّعاء والقصد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ النصوص كلّها على إثبات العلو لله مع تنوُّعها في الدلالة على هذا المعنى واختلافها في التعبير عنه. فالكتاب مليء بالآيات التي يفيد نصّها وظاهرها

(1) م. ن.، ص 244 ـ 245.

(2) م. ن.، ص 245.

على أنّ الله فوق كل شيء، فهو تارة يخبرنا أنه على عرشه استوى وبأنه استوى إلى السماء، وتارة يعبر عن هذا المعنى بصعود أو رفع بعض الأنبياء إليه، وتارة يخبرنا بأن عنده بعض مخلوقاته يسبحون له بالليل والنهار، وتارة بعروج الملائكة والروح إليه، إلى غير ذلك من الآيات التي يتوسّع تقي الدين في إيرادها.

ويضيف ابن تيمية إلى هذا أنّ السنة والآثار المنقولة قد عبَّرت عن هذا المعنى كذلك في كثير من الأخبار، مثل قصة المعراج، وصعود الملائكة، ونزولها من عنده[1]. فهذه الآثار، وهذه الآيات نصًّا وظاهرًا، مع تنوعها في الدلالة على معنى العلو واختلافها في التعبير عنه[2]، تؤكِّد كلها معنى واحدًا هو ثبوت صفة العلو لله تعالى.

وابن تيمية، وإلى جانب عرضه لهذه الطرق الفطرية والشرعية التي سلكها في إثبات جهة العلو لله، يسلك طرقًا أخرى ذات منزع عقلي لتأكيد إثبات هذه الصفة له تعالى. إلّا أنه وقبل أن يشرَع في بسط أدلّته العقلية تلك يمهِّد لذلك أولًا بتحديد طبيعة النزاع حول «الجهة» فيقول: إنّ النزاع حول الجهة إنما هو في الأصل ذو طبيعة لفظية أساسًا، أي أنّ الأصل في النزاع لفظيًّا وليس عقليًّا أو معنويًّا[3]. ومن ثم، فإنَّ كل نزاع من مثل هذا يكون القول الفصل فيه الرجوع باللفظ للاحتكام إلى القاعدة ـ التي سبق تقريرها وـ القائلة إنّه إنْ كان اللفظ قد ورَدَ بالشرع وجب الإيمان به سواء عرف معناه أو لم يعرف، وأمّا إن كان لفظًا عقليًّا متنازعًا فيه، ولم يرد به الشرع لا نفيًا أو إثباتًا، فلا يمكن لأحد أن يوافق أحدًا على إثباته أو نفيه حتى يعرف مراده ومعناه، فإنْ كان معناه موافقًا لمعانيه في الشرع قبل، وإن كان مخالفًا لها ردَّ معناه وجوبًا، وإن جمع اللفظ بين المعنيين، أي بين المعنى الموافق للشرع والمعنى المخالف له: «لم يقبل مطلقًا ولم يرد جميع معناه، بل يوقف اللفظ ويفسِّر المعنى»[4].

(1) العقيدة الحموية الكبرى، ضمن **مجموعة الرسائل الكبرى**، ج 1، ص 429 ـ 430. **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 1، ص 194 ـ 195. كذلك **الإمام ابن تيمية وقضية التأويل**، ص 320 ـ 321.

(2) ويؤكد ابن تيمية أن هذا الاختلاف ليس اختلاف تضادّ، وإنّما هو اختلاف تنوّع فقط. ويرد ابن تيمية هذا الاختلاف إلى أربعة أسباب: خفاء الدليل، الدهول عنه، عدم سماعه، الغلط في فهم المعنى واعتقاد معارض راجح. انظر **الفتاوى**، ج 13، ص 333 ـ 336 ـ 344. كذلك **مقدمة في أصول التفسير**، ط 1، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، 1994، ص 24 ـ 28. 47.

(3) **منهاج السنة**، ج 2، ص 322.

(4) **الفتاوى**، ج 3، ص 41. **التدمرية**، الطبعة المستقلة، ص 66.

وقبل أن يردّ ابن تيمية هذا اللفظ، أعني لفظ الجهة، إلى القاعدة المذكورة يعدِّد تقي الدين بعض معاني لفظ الجهة فيقول إن: «لفظ الجهة قد يُراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقًا، كما إذا أريد بالجهة العرش نفسه، أو السموات نفسها، وقد يُراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم»[1]. فهذه كلها معانٍ ودلالات للجهة، فأيّ منها هو الموافق للشرع عند ابن تيمية؟.

لمعرفة ذلك لا مناص من فحص هذه المعاني كلها للوقوف على المعنى الأقرب إلى الشرع، إلّا أنّ هذا الفحص لا يمكن أن يكون دقيقًا إلّا بتقديم القول بانقسام الموجود إلى خالق ومخلوق، والخالق لا يمكن أن يكون إلّا مباينًا للمخلوق، بحيث ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته أيضًا شيء من مخلوقاته؛ إذا ما ثبت هذا، ثبت معه بطلان القول بالجهة من حيث هي أحد الموجودات، لأنه لو كان المُراد بالجهة أنّها شيء موجود مخلوق، كان القول بأنّ الخالق يوجد في جهة قولًا باطلًا، لأنه لا يجوز أن يوجد الخالق في مخلوق، فالله ليس من المخلوقات، ولا هو داخل فيها. وإنْ أرادوا بالجهة ما وراء العالم، فلا شك أنَّ الله فوق العالم مباينٌ عن المخلوقات.

إلّا أنّ ما يعترض به على إثبات الجهة من حيث هي أحد الموجودات، يعترض به كذلك على إثباتها من حيث هي ما وراء العالم. فإذا كان المُراد بالقول أنّ الله في جهة أنه فوق العالم، كان هذا القول أو المعنى صحيحًا ما في ذلك شكّ، لكن إنْ كان المراد به أنه داخل في شيء من المخلوقات، كان هذا القول باطلًا لا محالة[2]. ومع ذلك يبقى بطلان قول نفاة الجهة أعظم من بطلان المثبتين لها كأحد الموجودات المخلوقة، ذلك لأنّ النفاة لمّا نفوا أن يكون الله فوق العرش، لزمهم أن يقولوا بالسفل، وليس في السفل شيء غير الوجود المخلوق، فأفضى بهم قولهم هذا إلى تبنّي حجة الاتحادية، وذلك لكون نفي العلو عن الله متّصل بالقول بالحلول والاتحاد. فلو فرض نفي العلو عنه تعالى، وكانت النفوس في المقابل مجبولة على

(1) **الفتاوى**، ج 3، ص 41. **التدمرية**، الطبعة المستقلة، ص 66.

(2) **الفتاوى**، ج 3، ص 42. **التدمرية**، الطبعة المستقلة، ص 66 ـ 67. وانظر كذلك **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 234.

أنَّ هناك إلهًا معبودًا تألّهه وتتوجّه إليه في العلو عند الدعاء، لم يبْقَ أمام النفوس إلّا أن تطلبه في هذه الموجودات إمّا متَّحدًا بها وإمّا حالًا فيها[1]، وهذا باطل لا محالة، بحجّة أنّ النصوص كلها على إثبات العلو لله تعالى ومباينته عن مخلوقاته.

لكن ومع تقرير ابن تيمية بكون الدلالة الشرعية الواضحة للجهة هي اعتباره أنه في جهة الفوق، يعني فوق العالم مباين لمخلوقاته، فإنّنا نجده في موضع آخر يعتبر لفظ الجهة من الألفاظ المجملة والمبهمة الدلالة لما ينطوي عليه من معاني متناقضة عند الإطلاق. فقد يطلق ويُراد به ما هو موجود، وقد يطلق ويُراد به كذلك ما هو معدوم، لكن هذا الإجمال أو اللبس والإبهام قد يرفع عند العلم بانقسام الموجود إلى خالق ومخلوق، فإنّ الجهة إن كان المُراد بها أمرًا موجودًا غير الله كانت مخلوقة لا مناص، وكان من العبث بما كان القول بأنّ الله تحصره هذه الجهة المخلوقة، لأنّ الله لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات؛ وإنْ كان المُراد بها (أي بالجهة) أمرًا عدميًّا، وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلّا الله وحده، فإذا قيل: إنه في جهة، كان معنى هذا الكلام أنه هناك فوق العالم[2].

* * *

هكذا يخلص ابن تيمية إلى إثبات الجهة لله، أي إثبات: «أنّ الله فوق العالم»[3]. ولعلّ ابن تيمية في إثباته هذا للجهة وردّه على النفاة بأدلة عقلية ونقلية، إنّما يتقاطع مع أبي الوليد بن رشد الذي كان قد صرّح بإثبات الجهة لله تعالى وفرّق بينها وبين المكان، بل إننا قد لا نعدو الصواب إذا مِلنا إلى قول الدكتور محمد عابد الجابري القائل إن: «ابن تيمية إنّما كان يكرِّر ما قاله ابن رشد في هذه المسألة التي خصّ لها فصلًا فرعيًّا في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة»[4]. وإذا كان لفظ الـ «جهة» غير واردٍ بلفظه في الكتاب والسنة وأقوال السلف، فإنّ الرجلين متّفقان على أنّ النصوص والآثار المنقولة قد أكّدت في دلالاتها الظاهرة على لازم اللفظ أو ما يفيد معناه وهو العلو.

(1) **الفتاوى**، ج 16، ص 97 وما بعدها.

(2) **منهاج السنة**، ج 2، ص 323. كذلك ابن تيمية، كتاب التسعينية، ضمن مجموعة **فتاوى ابن تيمية**، المجلد 5، ص 28 ـ 29.

(3) **الفتاوى**، ج 3، ص 42. **التدمرية**، الطبعة المستقلة، ص 66.

(4) **بنية العقل العربي**، ج 2، ص 537.

ثالثًا: الرؤية الإلهية وتقاطع القول بالنور

1 ـ نقد ابن رشد لأدلة الأشاعرة في إقرار الرؤية وقول المعتزلة بإنكارها

شكَّل نقد ابن رشد لمواقف المتكلمة من مسألة الرؤية في «الكشف عن مناهج الأدلة» الموضوع الأخير من الفصل الذي خصّه أساسًا «في معرفة التنزيه». غير أننا، وقبل أن نعرض لهذا النقد الرشدي لآراء المتكلمة في الرؤية، لا بأس أن نقدِّم لذلك بعرض عام لأهم أقوال المعتزلة والأشعرية في المسألة، فنقول: إنّ المعتزلة قد ذهبوا إلى إنكار الرؤية الحسِّية لله تعالى بالبصر في الآخرة[1] منسجمين مع منطق نفيهم للجسمية والجهة. واستدلّوا على هذا الإنكار بأدلة عقلية ونقلية: ومن الأدلة العقلية التي استدلّوا بها قولهم: إنه لو كان الله يرى بالبصر، لوجَب أن يكون في جهة، وحيث أنه لا يكون بجهة إلّا ما كان جسمًا، وكان هذا مُحالًا عليه تعالى، كان الله، إذًا، ليس في جهة، ولمّا استحال عليه أن يكون في جهة استحالت رؤيته[2]. وفي دليل آخر لهم، أن الإنسان يرى بحاسة، والرائي بالحاسّة لا يرى الشيء إلّا إذا كان الشيء مقابلًا للرائي، أو حالًا في المقابل، أو في حكم المقابل؛ وقد ثبت أن الله لا يجوز أن يكون مقابلًا، ولا حالًا في المقابل، ولا في حكم المقابل، فثبت معه أنه لا تجوز رؤيته[3]. ومعنى هذا الدليل أنّ للرؤية شروطها الخاصّة كوجود الشيء المرئي في جهة مقابلة للرائي، وكاللون والضوء، وذلك كله محال بالنسبة إليه تعالى، لأنّ شروط الرؤية الحسِّية إنّما تصدق بالنسبة إلى الأجسام، والله ليس بجسم، فثبت عندهم أنه لا يرى[4].

ومن أدلتهم النقلية على نفي الرؤية قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾[5]. ووجْه الدلالة في الآية، عندهم، أنه تعالى نفى عن نفسه إمكانية إدراك البصر له[6]. وإنْ قيل إنّ الله جوَّز الرؤية في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 232. المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج 1، ص 190.
(2) المختصر في أصول الدين، م. س، ص 192.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص 248.
(4) انظر مقدمة محمود قاسم لـ مناهج الأدلة، ص 83.
(5) سورة الأنعام، الآية 103.
(6) شرح الأصول الخمسة، ص 233.

رَبِّهَانَاظِرَةٌ ﴾[1]، كان هذا القول أو التفسير للآية، على هذا النحو من الجواز، باطلًا عندهم، لإيهامه إثبات الآية للرؤية الحسية، بينما الواجب تأويلها تأويلًا يصير معه: «النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذٍ ناضرة لثواب ربها منتظرة»[2]، أي منتظرة لرحمة الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة[3]. ويرى ابن رشد أن المعتزلة في انتهائهم إلى هذا القول المنكر لرؤية الله، قد وقعوا في شبهة أدَّت بهم إلى ردِّ الكثير من الآثار والآيات الواردة بالنص الشرعي. ولعل وجه الشبهة، عندهم، سبق نفيهم للجسمية عن الله، فلزم، في اعتقادهم، وجوب نفي الجهة عند نفي الجسمية، وإن انتفت الجهة انتفت معها الرؤية، وذلك لكون كل مرئيّ إنما هو في جهة من الرائي، فاضطروا بذلك إلى تأويل الآيات واعتبار الأحاديث المفيدة للرؤية بأنها أخبار آحادٍ لا تفيد علمًا يقينيًّا[4].

ويعلِّق ابن رشد على دليل المعتزلة هذا، الذي أفضى بهم إلى إنكار الرؤية، بكونه دليلًا قد تعرَّض لنقد الأشاعرة الذين رأوا أنّ قول المعتزلة بأنَّ كل مرئي لا بدّ من أن يكون في جهة من الرائي، قول إن كان صادقًا في الشاهد، فإنه لا يجوز أبدًا نقله إلى حكم الغائب لانتفاء وجود المماثلة بين العالمين. ومن ثم، فإن كانت لا تجوز الرؤية الحسية في الشاهد إلّا عند استيفاء شروط معينة كالجهة والضوء وما إلى ذلك، فإنه من الممكن أن يرى الإنسان في الآخرة موجودًا من غير احتياج إلى تلك الشروط المادية. بعبارة ابن رشد، أنهم جوّزوا: «أن يرى الإنسان ما ليس في جهة إذ كان جائزًا أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين»[5].

غير أنّ هذه الحجة الأشعرية باطلة هي الأخرى، برأي ابن رشد، ووجه بطلانها، عنده، أنّ هؤلاء الأشعرية قد اختلط عليهم التمييز بين مدارك العقل ومدارك البصر، فلم يتميَّز لهم أنّ العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة ولا في مكان، بينما الرؤية البصرية فتقتضي ضرورة وجود شروط معينة لا مَحيد عنها في

(1) سورة القيامة، الآية 22 ـ 23.

(2) **شرح الأصول الخمسة**، ص 245.

(3) **المختصر في أصول الدين**، ص 190 ـ 191.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 102.

(5) م. ن.، ص 103.

الرؤية، مثل وجود الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين الرؤية والمرئي، إضافة إلى وجوب وجود ألوانٍ في ذاك المرئي أو المبصر(1).

وابن رشد بوضعه لهذا التمييز بيَّن أهم خصوصيات المدركات العقلية والبصرية، وبتحديده للشروط الضرورية في الرؤية البصرية على هذا الوجه، إنّما ينتصر للرأي القائل بضرورة استيفاء تلك الشروط في إمكانية الرؤية الحسِّية خلافًا لِما ذهب إليه الأشعرية. ومن ثم، كان إنكار الأشاعرة لهذه الشروط الموضوعية هو في واقع الأمر إنكار للبدهيات الواجب توفّرها كشروط أولية في عملية الإبصار، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة القائمة على هذه الأوائل والبدهيات المعلومة بالطبع عند جميع أهل هذه الصنائع، فضلًا عن أنها إنكارٍ لوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسبّبات.

ويلاحظ ابن رشد أنّ أبا حامد الغزالي قد عَمَدَ إلى محاولة إبطال المقدِّمة القائلة: إنه ليس من شروط الرؤية أن يكون وجوبًا كلُّ مرئي في جهة من الرائي، وذلك بزعمه القول إنّ الإنسان لما كان يبصر ذاته في المرآة، وكانت ذاته لا تحلّ في المرآة التي هي في الجهة المقابلة له، فهو يبصر ذاته في غير جهة.

بَيْدَ أنّ ما رامه أبو حامد من هذا الإبطال، إنّما يقوم، برأي ابن رشد، على مغالطة واضحة، وهي أنّ الإنسان يبصر ذاته في المرآة، بينما الإنسان لا يبصر ذاته فيها، وإنما يبصر خيال ذاته فحسب. فالخيال، إذًا، في المرآة، والمرآة والخيال الذي يوجد فيها هو ما يوجد في الجهة(2).

هذه، إذًا، خلاصة الموقف المعتزلي، وردود الأشاعرة عليهم، ومناقشة ابن رشد لهما. بَيْدَ أنّ ابن رشد، في نقده لموقف الأشاعرة من الرؤية، لا يقف عند حدود هذا المستوى من النقد فقط، بل يتعدّاه إلى مستويات أخرى يمهِّد لها، على عادة أسلوبه في النقد، بعرض حججهم في مسألة الرؤية وطرقهم في إثبات إمكانية رؤية ما ليس بجسم ولا في جهة، حاصرًا إياها في طريقتين:

(1) م. ن.، ص. ن. كذلك **الحاس والمحسوس**، ص 195 وما بعدها. **رسالة النفس**، إعادة نشر رفيق العجم وجيرار جهامي، ط 1، بيروت، لبنان، دارالفكر اللبناني، 1994، ص 50 وما يليها. **تلخيص كتاب النفس**، تح. سالبدورغومث نوغاليس، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1985، ص 45 وما بعدها. وأيضًا **تلخيص كتاب النفس**، تح. ألفرد. ل. عبري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1994، ص 73 وما يليها.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 104.

الطريقة الأولى: وهي أشهر طرقهم، وقد رأوا فيها أنّ الشيء يرى إما من جهة ما هو ملون، أو من جهة ما هو جسم، أو من جهة ما هو موجود. وقد أبطلوا أن يرى من حيث ما أنه جسم، لأنه لو كان كذلك، لما رُئيَ اللون. ثم أبطلوا كذلك أن يرى من جهة ما هو لون، لأنه لو كان كذلك، لما رئي الجسم. ولمّا أبطلوا القسمين الأولين، أثبتوا القسم الأخير وهو أنه يرى من قبل ما أنه موجود[1]. إلّا أنّ ما استقر عليه الأشاعرة هاهنا من رأي كان باطلًا بالنسبة إلى ابن رشد، ووجْه بطلانه آتٍ من أن الأصوات لا ترى بالرغم من أنها موجودة. ولو كان الشيء يرى من جهة وجوده، أي من قبل ما هو موجود فقط، لوَجَب أن تبصر الأصوات والروائح أو المذاقات وسائر أجناس مدارك الحواس التي هي من الموجودات، ولصارَ البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة. لذلك اضطرّ الأشاعرة، أمام قوة وبرهانية هذه الاعتراضات، التسليم بأنّ الألوان ممكن أن تُسمع، والأصوات ممكن أن تُرى. إلّا أن هذه، برأي ابن رشد، كلها أقوال مضادة ونافية لطبائع الأشياء، وخارجة عن كلِّ ما يمكن أن يعقله الإنسان[2]: فهو خروج عمّا يعقله الإنسان، لأنّ القول به مؤدّاه إلى اختلاط وظائف الأعضاء والآلات، واختلاط هذه معناه تداخل ماهيات الأشياء وعدم وجود حدود فاصلة بينها مميزة لخصائصها، وهذا مؤدّاه إلى صعوبة حدِّ الواحدة منها بحدٍّ مخصوص يعطي ماهيتها، وهو ما يهدِّد لا مناص بإسقاط أحد أقسام العلم، أعني التصوّر الذي يفيده الحدّ. وأمّا خروجه عن الطبائع وتضادّه أو نفيه لها، فمن قبل أن هذا القول ينكر وجود طبائع ثابتة في الأشياء، وينفي وجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسبّبات، فجوز رؤية الأصوات وسماع الألوان إلى غير ذلك ممّا هو معروف في باب خرق العادة عندهم.

وأمّا الطريقة الثانية: التي يرى ابن رشد أنّ الأشعرية قد سلكوها في إثبات جواز رؤية الله، فهي الطريقة التي سلكها أبو المعالي الجويني في كتاب «الإرشاد»،

(1) انظر **التمهيد**، ص 302. **الإنصاف**، ص 47 ـ 181. **أصول الدين**، ص 97 ـ 99. **المواقف**، ص 302 ـ 303. **لمع الأدلة**، ص 115 وما بعدها. **نهاية الإقدام**، ص 357. **شرح العقائد النسفية**، ص 51 ـ 52. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 41 وما يليها. والملاحظ أنّ الفخر الرازي من متأخري الأشعرية قد ضعف هذا الدليل في كتاب **معالم أصول الدين**. انظر ص 54.

(2) **مناهج الأدلة**، ص 104.

والتي خلاصتها أنّ الحواس أو الرؤية لا تتعلّق بأحوال الأشياء وإنّما تتعلق بالموجود بما هو ذوات الأشياء. والفرق بين الذوات والأحوال، أنّ الأحوال هي ما به تنفصل الموجودات وتتميّز بعضها من بعض، وأمّا الذوات فهي الأمور المشتركة بين جميع الموجودات. ومن ثم، فإنّ الحواس أو الرؤية لا تدرك ما به تنفصل الموجودات وتتميز، وإنما تدرك ما به تشترك الموجودات. يقول الجويني في المرجع المذكور: «والذي يعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول، أن نقول: قد أدركنا شاهدات مختلفات، وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنّما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال. فإنَّ كل ما يُرى ويُميَّز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات. فإذا تقرَّر بضرورة العقل أنّ الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود؛ كما أنه إذا رئي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر؛ وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه»[1].

غير أن هذه الحجة، في منظور ابن رشد، حجة فاسدة لا مناص، لأنّ البصر لو كان يدرك ذوات الأشياء فقط لا أحوالها، لما كان بإمكانه أن يفرِّق بين الأبيض والأسود، يعني بين الألوان، ولا بين الأصوات والروائح: «وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدًا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر»[2]، وهذا كله في غاية الخروج عن مقتضيات العقل القاضي بأنَّ لكلٍّ حاسة محسوسات خاصّة ومعينة تجعلنا ندرك الحكمة من خلقها على هذه الصورة المخصوصة، والغاية من خلقها على هذا الوجه المخصوص دون غيره.

من هذا المنطلق يستنتج ابن رشد أنَّ الذي جعل الأشاعرة ينتهون إلى مثل هذه الأقاويل السفسطائية[3] الفاسدة تصريحهم بنفي الجسمية للجمهور، وهو التصريح الذي أوقعهم في صعوبات كثيرة، فعسر عليهم عندئذٍ، خصوصًا في هذا الموضع، الجمع بين القول بموجود ليس بجسم، والقول بأنّه مرئي بالأبصار.

(1) **الإرشاد**، ص 177.
(2) **مناهج الأدلة**، ص 106.
(3) م. ن.، ص 90.

تلك، إذًا، أهم الانتقادات الرشدية على المتكلِّمة خصوصًا منهم المعتزلة والأشاعرة حول مسألة رؤية الله يوم الآخرة، وهي انتقادات لم تعدم إشارة ابن رشد لموقفه الخاص من المسألة.

2 ـ ابن رشد والرؤية المباشرة للذات النورانية

كان بإمكان المتكلِّمة تلافي كلّ هذه المزالق والصعوبات بسلك مسلك الشرع الذي ضرب للجمهور حول هذا المعنى ومعاني أخرى مثالات حسية من الشاهد، لأنه لولا هذه المثالات لما كان بإمكانهم تصور تلك المعاني في الغائب[1]، لسببٍ بسيط كون العقل عند الجمهور مرتبطًا بالتخيل أساسًا. ومن ثم، فكل ما لا يتخيل لديهم فهو عندهم من قبيل العدم. ولمّا كان الأمر كذلك: «كان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن [عندهم،] والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم [كذلك]»[2]. لأجلِ ذلك تجنب الشرع التصريح لهم بهذا المعنى غير المتخيّل بأن ضرب لهم مثالًا من أحد الموجودات المتخيلة المحسوسة هو النور، لأنه أرفع الموجودات بالنسبة إلى الحس والتخيل. لذلك أمكن القول إن المتكلمة لو كانوا قد أخذوا بظاهر الشرع من غير تأويله في مسألة الرؤية لما حصلت شبهات الأشاعرة هذه ولا غيرها، أي أنه لو كان قد قيْل بأنّ الله نور، وأنّ له حجابًا من نور كما جاء في الكتاب والسنة، وقيل كذلك أنّ المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس، لما عرض في ذلك شك أبدًا ولا وقع في حق الجمهور أي شبهة[3].

هكذا يشدِّد ابن رشد على وجوب الوقوف عند ظاهر النص في مسألة الرؤية من غير مجاوزة هذا الظاهر وصرفه إلى ما يفيد معنى آخر من شأنه إبطال منطوق النصّ المثبت لها.

لكن وبعد هذا البيان للموقف الرشدي الذي اختزله أبو الوليد هذا الاختزال، نتساءل: ما هي يا تُرى ردود ابن تيمية على هذا الموقف؟.

(1) م. ن.، ص 107.
(2) م. ن.، ص 106.
(3) م. ن.، ص 107.

3ـ نقد ابن تيمية للقول المنكر للرؤية

يمكن القول، منذ البداية، إنّ ابن تيمية لم يَرَ في الموقف الرشدي هاهنا ما يدعو إلى النقد، أو يستوجب الوقوف للردّ عليه، وإنّما نجد تقي الدين، على العكس من ذلك، يعمَد إلى اقتفاء أثر أبي الوليد ومتابعته في ردوده ونقده للمتكلمة، وهو النقد الذي سلك فيه ابن تيمية مسلكين اثنين: الأول ويبيِّن فيه أنَّ متأخري الأشعرية في إثباتهم للرؤية بالرغم من نفيهم للجهة كانوا أقرب إلى الصواب من أقوال النفاة من المعتزلة. والمسلك الثاني يعمَد فيه إلى إبطال أقاويل منكري الرؤية لله في الآخرة. وبيان المسلكين على وجه التفصيل كما يأتي:

المسلك الأول: ويقرِّر فيه ابن تيمية بأنّ متأخري الأشعرية، كأبي المعالي الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي وغيرهم من مثبتي الرؤية، وإنْ نفوا الجهة، فهم أقل خطأ وأكثر صوابًا من نفاة الرؤية. ويستند تقي الدين في تقييمه هذا إلى حجّة أنّ مَن أثبت موجودًا قائما بذاته يرى أقرب إلى العقل من قول من أثبت موجودًا قائمًا بذاته لا يرى، وذلك لأنّ الرؤية إنما يشترط في ثبوتها أمورًا موجودة لا أمورًا معدومة، فهي لا تتعلق إلّا بالموجود لا بالمعدوم، والمرئي كذلك لا يكون إلّا موجودًا لا معدومًا. ولمّا كان هذا الموجود القائم بذاته يشترط فيه الوجود لا العدم، وكان بالوجود الأكمل أولى منه بالأنقص، كان هذا الوجود الأكمل أولى وأحقّ بأن يُرى، لأنّ كل ما لا يمكن أن يرى فهو أنقص وأضعف وجودًا ممّا يمكن أن يُرى[1].

ويمثل ابن تيمية لهذا الدليل القائم على قياس الأولى بأمثلة من الحسّ والآثار فيقول: إنّ الضياء أحق بالرؤية من الظلام، لأنّ النور أولى بالوجود، والظلمة أولى بالعدم، والموجود الواجب الوجود أكمل الموجودات وجودًا وأبعد الأشياء عن العدم، فهو أحق بأن يرى، وإنّما لم نره لعجز أبصارنا عن رؤيته لا لامتناع رؤيته.

ويستعين ابن تيمية بقياس التمثيل[2] في إثبات قوله هذا حين يؤكِّد أنه إذا حدَّق البصر في الشعاع عجز عن رؤيته، والعجز لا يكون بسبب امتناع في ذات

(1) منهاج السنة، ج 2، ص 329 ـ 332.

(2) وهذا القياس قياس شرعي مثل النبي ﷺ رؤية الله به فقال: «ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر» فشبَّه الرؤية بالرؤية، وإن لم يكن المرئي مثل المرئي. انظر منهاج السنة، ج 2، ص 332.

الشعاع المرئي، بل بسبب عجز من الرائي، وبالمثل فالعجز موجود في المخلوق، والمانع في ذاته ـ نقص وجوده ـ لا في ذات الخالق المرئي، لكن عندما يحين اليوم الآخر فيكمِّل الله الإنسان بعد نقص، ويقوّيه بعد ضعف وعجز، يصير رائئ لله تعالى.

وإذا كان هذا هكذا، فقد أخطأ من نفى الرؤية، كما أخطأ مَن قال بأنّه يرى بلا مقابلة مثل ما قاله متأخرو الأشعرية، فانتهى بهم قولهم هذا إلى القول بأنّ الله ليس فوق العالم. ولمّا كانوا مثبتين للرؤية، نافين للجهة، احتاجوا إلى الجمع بين هاتين المسألتين، فقالوا: إنه يرى بلا مقابلة، وهم بهذا النفي إنما كانوا موافقين للمعتزلة في نفي ذلك ونفي لوازمه، إذ إنهم لمّا وافقوا على صحة الدليل الذي استدلت به المعتزلة على حدوث العالم، وهو أنّ الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، وما لا يخلو عنهما فهو حادث، لامتناع حوادث لا أوّل لها، قالوا إنه يلزم حدوث كل جسم. ولمّا امتنع عندهم أن يكون الله جسمًا لأنه قديم، امتنع أن يكون في جهة، لأنه لا يكون في الجهة إلّا الجسم، فامتنع عندهم أن يكون مقابلًا للرائي، لأنّ المقابلة لا تكون إلّا بين جسمين، وهذا، على ما يرى ابن تيمية، معلوم الفساد بالضرورة[1].

ولمّا كانت الرؤية حقًّا ثابتة بالنصّ وإجماع السلف، مع دلالة العقل عليها، كان بالضرورة لازم الحق حقًّا، أي أنّ مَن أثبت الرؤية وهي حقّ ونفى بعض لوازمها وهي الجهة كما فعل متأخرو الأشعرية، كان هذا تناقضًا لا محالة، لكن مهما كان هذا التناقض فهو أهوَن من تناقض مَن نفى الحق ولوازمه كما فعل المعتزلة حينما نفوا الرؤية والجهة، فكان قولهم أبعد عن المعقول والمنقول معًا[2]: فأمّا بعده عن المنقول، فمن قبل مخالفته لنصّ الكتاب والسنّة وإجماع سلف الأمة، ذلك أنّ ما في النص الإلهي ونصوص سلف الأمة من إثبات صفات الرؤية وجهة العلو متواتر مشهور، بينما النُّفاة لا يستندون في نفيهم هذا لا إلى كتاب ولا إلى سنة ولا إلى إجماع، بل إنهم في قولهم الفاسد ذاك عارضوا ما تواتر عن الرسول وتابعيه. وأمّا بعده عن المعقول فمن وجهين:

(1) **منهاج السنة**، ج 3، ص 343.
(2) م. ن.، ص 344.

أحدهما: من قبل التناقض الذي ينطوي عليه، ذلك أنّ النفاة، برأي صاحب الفتاوى، لمّا نفوا الرؤية انتهى بهم نفيهم ذاك إلى لزوم القول بأنّ الله موجود لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا يقرب من شيء، ولا يقرب منه شيء، ولا يراه أحد، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل من عنده شيء... إلخ. غير أن هذه، برأي ابن تيمية، إنما هي صفات المعدوم لا صفات الموجود على ما يصادرون[1]، فهم: «يصفوه بما يقتضي عدمه وتعطيله، فينكرونه وإن كانوا يقرّون به، فيجمعون في قولهم بين الإقرار والإنكار، والنفي والإثبات»[2].

الثاني: فمن قبل أن العقل لا يثبت شيئين موجودين إلّا وأن يكون أحدهما مباينًا للآخر أو داخلًا فيه، وأمّا إثبات موجود قائم بذاته لا يُشار إليه، ولا يكون داخل العالم، ولا خارجه، أو مباينًا له، فهذا من باب المستحيل عقلًا وفطرة[3]. يقول ابن تيمية: «إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يُشار إليه ولا يقرب منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا داخل العالم ولا خارجه، ولا ترفع إليه الأيدي، ونحو ذلك، كانت الفطرة منكرة لذلك»[4].

وأمّا المسلك الثاني: فيؤكد فيه ابن تيمية أنّ من حجج منكري الرؤية الإلهية استدلالهم على نفيها بانتفاء لازمها، وهو الجهة، فيقولون: كلّ ما ليس في جهة لا يرى، والله ليس في جهة، فهو، إذًا، لا يرى.

فهذا الاستدلال، إذًا، قائمٌ على القول بأنّه لو كان مرئيًا للزِم وجوده في جهة، واللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم[5]. غير أنّ هذه الحجة، برأي ابن تيمية، فاسدة لا محالة، وفسادها إنما هو من جهة بطلان إحدى المقدِّمتين أو كليهما، إذ كثيرًا ما يكون اللفظ مجملًا يصحّ في استعمال ويفسد في آخر، وهم (أي النّفاة) يجعلون الدليل هو ذلك اللفظ المجمل الذي يسميه المناطقة بالحدِّ الأوسط الذي يَرِدُ في المقدمتين، فيصحّ في مقدمة بمعنى ويصح في الأخرى بمعنى آخر، فيظنّ الإنسان،

(1) م. ن.، ص 345.
(2) **الفتاوى**، ج 6، ص 470.
(3) **منهاج السنة**، ج 2، ص 335.
(4) **منهاج السنة**، ج 3، ص 348.
(5) **منهاج السنة**، ج 2، ص 348.

لما في اللفظ من الإجمال وفي المعنى من الاشتباه، أنّ المعنى المذكور في هذه المقدمة هو المعنى المذكور في المقدمة الأخرى، بينما الأمر على العكس من ذلك تمامًا. فهذا المسلك، على ما يرى ابن تيمية، هو مسلك النفاة في كثير من أقاويلهم بما فيه قولهم في مسألة الرؤية، وهو مسلك لا يمكن أن يرفع الإجمال فيه ويكشف الاختلاط الدلالي لمعاني ألفاظ مقدِّماته إلّا بمساءلة المنكر ما إذا كان يريد بلفظ الجهة أمرًا وجوديًّا أو عدميًّا: فإنْ أراد به أمرًا وجوديًّا، صارت المقدمة الأولى في استدلالهم على الشكل الآتي: كلّ ما ليس في شيء موجود لا يرى. وهذه المقدمة باطلة ولا دليل على صحتها، ذلك أنّ سطح العالم يمكن أن يرى مع العلم أن العالم ليس في عالم آخر، أي ليس في شيء موجود. وإن أراد بالجهة أمرًا عدميًّا، كانت المقدمة الثانية ممنوعة، لأنها تؤدي إلى القول بأنّ الله ليس في العدم، وما ليس في العدم فهو في الوجود، بينما الوجود من مخلوقاته، لأنّه الخالق لكلِّ شيء، فلا يمكن أن يكون الخالق داخلًا في مخلوق من مخلوقاته، لذلك لا يمكن أن يسلم بأن الله ليس في جهة من خلال اعتماد هذا القول الباطل.

هكذا ينتهي ابن تيمية إلى إبطال قول منكري الرؤية فيثبتها في الآخرة بطرق عقلية، مستعينًا في ذلك بقياس التمثيل تارة، وبقياس الأولى تارة أخرى، دون أن يغفل وضع تصنيف وترتيب معيّن للمخالفين من أهل الملَّة بحسب مرتبة قولهم في الرؤية بعدًا أو قُربًا عن قول الشرع وكلام السلف.

لكن وبعد هذا البيان نتساءل: ما هي طبيعة الموقف التيمي من مسألة الرؤية؟ وهل في موقفه هذا ما يفيد نوعًا من التميُّز عن الموقف الرشدي أم أنّ الأمر على العكس من ذلك بحيث لم يعمل ابن تيمية في سياق صياغته لموقفه ذاك سوى على تقرير مضمون الموقف الرشدي؟.

4ـ ابن تيمية والرؤية العيانية للنور بما هو حجاب للذات

إلى جانب الطريق العقلي الذي سلكه ابن تيمية في إثبات الرؤية، على ما وَرَد في سياق نقده للمتكلِّمة، سلك هاهنا أيضًا مسلكًا آخرًا هو المسلك الشرعي في إثباتها؛ وهو المسلك الذي يجوز، عند ابن تيمية، رؤية الله بالأبصار في الآخرة، ويقصرها على المؤمنين من العباد. وهذا، في ما يرى الشيخ، هو قول سلف الأمة

وأئمتها وجمهور المسلمين من أهل المذاهب الأربعة، إذ تواترت الأحاديث في هذا عن الرسول ﷺ بما يثبت أنه يرى بالعين ومواجهة عند اللقاء، حيث قال النبي ﷺ: «إنكم سترون ربكم عزّ وجل يوم القيامة كما ترى الشمس والقمر لا تضامون في رؤيته». وفي رواية «كما ترون الشمس والقمر صحوًا»، وفي رواية: «هل تضارون في رؤية الشمس صحوًا ليس دونها سحاب؟» قالوا: لا. قال: «فهل تضارون في رؤية القمر صحوًا ليس دونه سحاب؟». قالوا: لا. قال: «فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر»[1]. فشبَّه الرؤية بالرؤية ولم يشبِّه المرئي بالمرئي.

لكن ابن تيمية، وبعد تقريره لرؤية الله في الآخرة بالأبصار ومواجهة، أي بالعين الحسِّية والمواجهة الحقيقية، مستندًا في ذلك إلى قول الرسول ﷺ المومأ إليه فوق، نجده في موضع آخر يأتي على إيراد تفسيرات تفصيلية للصحابة وسلف الأمة وأئمتها على اختلافها في الرؤية: فتارة يقول بما قال به بعضهم من أنّ وجه الله يرى بالبصر، فجوّز النظر الحسي إلى وجه الله في الآخرة، وتارة أخرى يقول بأنّ لوجهه عزَّ وجل من النور والضياء ما لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره من خلقه، وثالثة بأنَّ الرؤية إنما هي رؤية لذاته تعالى من غير إحاطة بعد رفع الحجاب، إلى غير ذلك من الأقوال التي تنازع فيها من تنازع من رجالات السلف وأئمة الإسلام[2].

(1) **منهاج السنة**، ج 3، ص 341. والحديث رواه مسلم في **الصحيح**، ج 1، ص 163 ـ 164 ـ 167. والبخاري في **الصحيح**، ج 6، ص 56. ج 9، ص 156. وانظره كذلك في سنن ابن ماجة، ج 1، ص 75 ـ 76. وسنن الترمذي، ج 4، ص 92 ـ 93. والملاحَظ أنّ الألفاظ الواردة في الروايات وهي تضامون وتضارون وتمارون، ألفاظ متقاربة في النطق وإن كان لكل منها معنى: فتُضامون رويٌّ بضمّ التاء وتخفيف الميم من الضيم ورويٌّ بفتح التاء وتشديد الميم من التضامّ، وهو التضاغط والزحام، وأمّا تضارون، أي لا يضرّ بعضكم بعضًا، أي يغلبه على نصيبه من الرؤية، وأمّا تمارون فمن الممارات أي التكذيب والمجادلة. انظر كتاب **التوحيد** لصاحبه محمد بن إسحق بن خزيمة الحنبلي، تح. محمد خليل الهراس، ط 2، دارالفكر، 1973، ص 175، هامش 3.

(1) انظر الاختلاف في تقرير حقيقة الرؤية في الجزء 6 من **الفتاوى**، ص 374 وما يليها. ج 5، ص 43 وما بعدها. وانظر كذلك تقرير ابن تيمية للنزاع والاختلاف بين الصحابة في تفسير القرآن في **الفتاوى**، ج 13، ص 333 وما بعدها. كذلك **مقدمة في أصول التفسير**، الطبعة المستقلة، ص 24 وما بعدها، وما أوردناه في الهامش 2 من ص 237 من هذا البحث.

غير أنّ هذا الاختلاف، في تفسيرات السلف التفصيلية لمسألة الرؤية، لم يترك ابن تيمية حبيس حدود تقرير التفسير المجمل الذي يثبت فيه الرؤية البصرية في الآخرة، وإنّما قاده إلى قراءة وفحص تلك التفسيرات ليستقرَّ على تفسير تفصيلي رجَّحه على باقي التفسيرات الأخرى، وهو التفسير القاضي بأنه تعالى يرى من وراء حجاب الذي هو النور، مستدلًا في ترجيحه لهذا التفسير بقوله ﷺ: «حجابه النور لو كشفه لأحرقَت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»، مبيِّنًا أنّ الرسول ﷺ في هذا الحديث أخبر أن المخلوقات حجبت بحجابه الذي هو النور عن أن تدرك سبحات وجهه، وأنه لو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه[1].

* * *

نستنتج، إذًا، من كلِّ ما سبق أنّ ابن رشد وابن تيمية يتقاطعان عند نقدهما وإبطالهما لدعاوي ومقدِّمات المتكلمة في نفي رؤية الله في الآخرة، كما يتقاطعان عند تقريرهما القول بكون هذا النفي الكلامي يتعارض قطعًا مع العقل والسمع وأقوال السلف.

ولمّا كان الله نورًا، عند ابن تيمية، وكان اسم النور يطلق ويقع عنده على ثلاث: الله ـ الصفة ـ الحجاب، وكانت رؤية الله في الآخرة ـ باعتراف ابن تيمية ـ من الأمور التي وقع تنازع في بعض معناها بين السلف وأئمة المسلمين، فإن ابن تيمية وإن كان يشعر بصعوبة: «استيعاب القول في هذه المسألة (...) وبيان حقيقة الأمر فيها»[2] فإنّه يميل إلى تقرير القول بأنّ رؤية الله أعظم نعيم أهل الجنة، لكنها ليست رؤية لذاته بالحقيقة، وإنّما هي رؤية للنور الذي هو حجاب، إذ: «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه». فالرؤية، إذًا، رؤية للنور الذي يحجب الخلق عن معرفة ماهيته[3]. وإذا كان هذا هكذا، كان مجمل هذا الكلام التيمي يتَّفق وما قال به ابن رشد من أنّ الله نور، وأنّ له حجاب من نور وأن

(1) الفتاوى، ج 6، ص 396.
(2) م. ن.، ص 506.
(3) الدرء، ج 10، ص 276 ـ 277.

المؤمنين يرونه في الآخرة عيانًا، أي بالرؤية الحسِّية، كما ترى الشمس؛ مع فارقٍ وهو أنّ ابن رشد قَصَرَ رأيه هذا في مناهج الأدلة على فئة معينة هم الجمهور وعامة الناس، حيث دعا إلى إمكانية التصريح لهم بهذا المعنى الذي لا يخرج عن حدِّ ظاهر الشرع حتى لا يعرض لهم في مسألة الرؤية شك أو شبهة[1].

هكذا يظهر، إذًا، مرّة أخرى كيف يلتقي ابن تيمية وابن رشد في مسألة أخرى هي مسألة الرؤية الإلهية، لكنه التقاء حول رأي لا يخصّ به أبو الوليد أهل القول الحكمي البرهاني، وإنما فقط جنس خاصٌّ من الناس هم الجمهور والعامة منهم الذين جوَّز إمكانية إسعافهم بجواب في هذا الصدد، لكن شريطة التقيد بظاهر الشرع من غير تأويله إلى معنى أو معاني أخرى تفيد إبطال هذه الصفة أو نفيها.

رابعًا: التأويل وتجاذب طرح رفض شرط التخريج إلى الدلالة المجازية وطرح القبول به

1 ـ أسباب ودواعي نقد ابن رشد للتأويل الكلامي

أثارت مسألة المحكم والمتشابه[2] من الآيات خلافًا كبيرًا بين المتكلمة، فبالرغم من إقرار النص الملِّي بوجود هذين الجنسين من الآيات، فإنّ من الفِرق الكلامية كالحشوية والمشبهة من ركن إلى الوقوف على ظاهر النص، وكأنّ آيات الشرع كلها آيات محكمات لا تدعو أيٌّ واحدة منها لرفع أمر متشابه فيها.

لكن في مقابل هذه الفرق كانت هناك فرق أخرى ترى أنَّ إجراء وحمل كلّ ألفاظ الشرع على ظاهرها يفيد، من ضمن ما يفيده التجسيم بما لمفهوم التجسيم من معاني التركيب الذي يقتضي وجود أبعاض وأعراض في جسم ليس قائمًا بنفسه، ووجوب وجود مركَّب قديم أقدم من المركَّب، كما تفيد التشبيه بما لمفهوم

(1) مناهج الأدلة، ص 107.

(2) المحكم هو الذي يكون له معنى واحدًا، يفهمه العامّي والعالم ولا يختلف الناس في المُراد منه. والمتشابه هو الذي يكون له معنيان اثنان: أحدهما على الحقيقة وثانيهما على المجاز. انظر فخر الدين الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات، تح. أحمد حجازي السقا، ط 1، المكتبة الأزهرية للتراث، 1986، ص 12. ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، ص 65.

التشبيه من معاني المماثلة بين ذات الخالق وذوات المخلوقات. الشيء الذي حذا بهذه الفرق، ومنهم المعتزلة ومتأخِّري الأشعرية، إلى تجاوز حدود الوقوف على ظاهر الآيات وتبنّي خيار تأويلها تأويلًا راموا من ورائه إثبات التوحيد والتنزيه، ونفي التشبيه والتجسيم.

لكن مع وعي أكثر الفرق بلزوم التأويل، اضطرب على بعضهم ـ قصدًا أو عن غير قصد ـ رسم الحدود الفاصلة بين المحكَم من الآيات والمتشابه منها، فأوَّلوا ما لا يجوز ولا ينبغي تأويله، وصرفوا الكثير من الآيات عن ظاهرها، وهي آيات محكمات، وأوَّلوا المتشابه منها تأويلًا أبطلَ دلالتها على المعاني التي وضعت بيقينٍ للدلالة عليها. بعبارة أخرى، أنَّ المتكلِّمة وإن مالوا إلى تقرير عدم وجوب حملِ الشرع كله على ظاهره ولا إخراجه كله على ظاهره بالتأويل، فقد اختلفوا في تحديد المؤول من آيات وألفاظ الشرع من غير المؤول منها، كما اختلفوا في التأويل ذاته، بحيث صار للآية الواحدة تأويلات عديدة لا جامع بينها غير الفساد. هذا فضلًا عن عدم تقيُّدهم في تأويلاتهم بالبرهان وقواعد اللغة وعلومها، فكان أن أدَّت كلّ هذه الأسباب ـ وغيرها من الأسباب الأخرى ـ إلى توسيع دائرة وشقّة الخِلاف والشقاق المذهبي بين أهل ملَّة الإسلام. ويحصر ابن رشد أهم هذه الأسباب في ثلاثة رئيسة.

أولًا: تجويز المتكلمة حق التأويل لعامّة الناس وكل فئاتهم، في حين أنه لا يحقُّ لمن ليس من أهل البرهان استخدام التأويل. ومن ثم، كان التأويل مقصورًا على البرهانيين وحدهم، محضورًا على غيرهم من الخطابيين والجدليين: فالخطابيون، الذين هم الجمهور الغالب من الناس، ليسوا من أهل التأويل، وأمّا أهل الجدل، فمع أنّ لهم تأويلهم الخاص بهم، إلّا أن ما يؤخذ عليه أنه تأويلٌ جدليّ لا يرقى إلى مستوى اليقين البرهاني. لذلك كان التأويل اليقيني تأويلًا مقصورًا على البرهانيين، أعني أهل صناعة الحكمة الذين هم الراسخون في العلم، وذلك لأنّ الله والراسخين في العلم فقط هم الذين يعلمون تأويل الكتاب. ويعلِّل ابن رشد ذلك بقول الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]. فيقرأ ابن رشد الآية على طريقة معينة في الوقف

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

الذي يجعله عند قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ ، واعتبر الجزء الأخير من الآية: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا... إلخ﴾ بداية الكلام[1]، فحصر حق التأويل في الراسخين في العلم ـ وهم الفلاسفة ـ بعد الله بحسب الترتيب الوارد في الآية.

ثانيًا: التصريح بالتأويل الحكمي لكلِّ فئات الناس[2]، وعدم أخذ المصرح بعين الاعتبار اختلاف طبائع أجناس الناس وفطرهم وقدراتهم العقلية ومستوياتهم المعرفية، في الوقت الذي يتعيَّن أن لا يصرَّح بهذا التأويل لأهل الجدل، فضلًا عن الجمهور من أهل الخطابة. فإنْ تمَّ التصريح بشيء من هذه التأويلات الحكمية لمن ليس من أهلها ـ وهي التأويلات البعيدة عن المعارف المشتركة بين الجميع ـ أفضى ذلك بالمصرِّح والمصرَّح له إلى الكفر[3]. يقول ابن رشد إن: «مَن كان من غير أهل العلم [البرهاني] فالواجب عليه حملها [أي الآيات] على ظاهرها. وتأويلها في حقِّه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. ولذلك نرى أن مَن كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر. فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر»[4].

فالتأويلات البرهانية، إذًا، لا ينبغي أن يصرَّح بها للجمهور، ولا أن تثبَّت في الكتب الخطابية والجدلية[5].

هكذا يصرّ ابن رشد على وجوب عدم التصريح بالتأويلات للجمهور، وعدم تثبيتها في الكتب الخطابية والجدلية، مقابل لزوم حصر تثبيتها في الكتب البرهانية فحسب. ذلك لأنّ التأويلات إذا ما أثبتت فقط في الكتب البرهانية، لا

(1) هذا التقسيم للآية وتفسيرها على هذا النحو، لم يكن أبو الوليد أول من وضعه، وإنما وجد عند بعض أهل التفسير ممّن كانوا قبله مثل الطبري والرازي وغيرهما ممّن اعتبروا المتشابه من الآيات إنما جاء لإثارة حماس العلماء والفلاسفة وتوظيف جهودهم بغرض الوصول إلى معرفة المعنى الحقيقي للنص Voir Théorie *d'Ibn Rochd*, op.cit., pp 63 - 64 et la marge 2 du p 64.

(2) كما فعل: «أبو حامد [الغزالي] فطم الوادي على القرى وذلك [حين] صرّح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه» **مناهج الأدلة**، ص 99.

(3) **الفصل**، ص 52.

(4) م. ن.، ص 48.

(5) م. ن.، ص 52 ـ 53. كذلك **مناهج الأدلة**، ص 101. **تهافت التهافت**، ص 356 ـ 357 ـ 362 ـ 363.

يمكن أن يصلها عندئذٍ إلّا مَن هو من أهل البرهان، وأمّا إذا أثبتت في الكتب غير البرهانية واستعملت فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كانت خطرًا على الشرع والحكمة معًا[1].

إنّ هذا الإصرار الرشدي على وجوب رفض التصريح بالتأويل البرهاني لمن ليس من أهل العلم به، إنما هو إصرار نابعٌ من اقتناعه الكامل بأنّه على هدي أثر الصدر الأول من الصحابة ممّن وقف منهم على التأويل البعيد ولم يصرّح به لكل الناس[2]. ويعزِّز ابن رشد رفضه هذا بما روي عن البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال: «حدِّثوا الناس [أي الجمهور] بما يعرفون، [أي بالظاهر] أتريدون أن يكذب الله ورسوله».

ويعلِّل ابن رشد دعوته تلك بعدم جواز التصريح بالتأويل البعيد لغير أهله بكون هذا التأويل بالإضافة إلى أنَّ الصدر الأول لم يصرح به، فإنه بعيد عن المعارف المشتركة بين الجميع، وصعب الفهم من قبل الجمهور. فهو تأويل باطني لا يقوى على فهمه إلّا مَن كان من أهل العلم به وهم أهل البرهان، وذلك لخفائه وصعوبة تجليته: «والأشياء التي لخفائها لا تعلم إلّا بالبرهان فقد تلطَّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان»[3].

ويضيف ابن رشد مبرِّرًا آخرًا لدعوته بعدم جواز التصريح بالتأويل، وهو أنه إذا بطل الظاهر بالنسبة إلى مَن كان من أهل الظاهر، ولم يثبت لديه المؤول، أفضى به ذلك إلى الكفر إنْ كان الأمر يتعلَّق بأصلٍ من أصول الشريعة[4]. لذلك فإنَّ كلّ مَن كان من غير أهل البرهان، وكان لا سبيل له إليه سواء بالفطرة أو بالتحصيل والتعليم، أنّ ضرب الله له أمثال المؤول، ودعاه إلى الوقوف عند حدود التصديق بتلك الأمثال ذات الطبيعة المحسوسة[5] وذلك لسببين اثنين:

---

(1) **الفصل**، ص 48.
(2) م. ن.، ص 56 ـ 57.
(3) م. ن.، ص 45.
(4) م. ن.، ص 52.
(5) م. ن.، ص 45.

1 ـ أنّ تلك الأمثال يمكن التوصُّل إلى معرفتها بالأدلّة الجدلية والخطابية، وهي أدلة مشتركة بين الجميع[1].

2 ـ أن الجمهور من الناس يصعب عليهم معرفة موجود ليس بشيء محسوس أو متخيّل[2].

ثالثًا: عدم التمييز الكلامي بين ما يجوز تأويله من ظاهر الشرع، وبين ما لا يجوز تأويله من هذا الظاهر.

وهنا نجد ابن رشد كذلك يعمل على رسم الحدود الفاصلة بين ظاهرين من الآيات، فيقول إن: «هاهنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله. فإنْ كان تأويله في [وجود] المبادئ فهو كفر، وإنْ كان في ما بعد المبادئ (أي في الكيفية) فهو بدعة»[3]. والمقصود بالمبادئ هنا هي الأصول، يعني أصول الشرع التي لا يُعذَر أحدٌ بجهالتها ما دامت ممكنة التحصيل من قبل الجميع، فهي ثوابت من الوضوح واليقين في الشرع ما جعلها في منأى عن التمثيل بأيٍّ شيء محسوس، فضلًا عن أنها لم تَرِدْ فيه دّالة على أيّ معنى باطن حتى يصحّ تأويلها، وإنما يتعين أخذها كلها على ظاهرها الذي لا يقبل أي تأويل أو صرف، لذلك جعل الله إمكانية الوصول إليها بالطرق الثلاث: البرهان، الجدل والخطابة. ويحدد ابن رشد هذه الثوابت في أصول أهمها: «الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي. وذلك أنَّ هذه الأصول الثلاثة تؤدّي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلِّف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية. فالجاحد [أو المؤول] لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلًا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرُّض إلى معرفة دليلها. لأنه إنْ كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل، وإنْ كان من أهل الموعظة فبالموعظة»[4].

---

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) م. ن.، ص 46 ـ 47.

(3) **الفصل**، ص 46.

(4) م. ن.، ص 44 ـ 45.

لكن إلى جانب هذا الظاهر المتعلق بالمبادئ أو الكيفيات، الذي لا يجب تأويله من جهة ما أنه لا يدلّ على أيّ معنى باطن، هناك ظاهر آخر يحمل دلالة باطنية، وهذا: «ظاهرٌ يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة»[1]. وهذا هو الظاهر الذي وضع أساسًا لعامة الناس، وهو الظاهر التمثيلي الذي يحيل إلى أمر محسوس، ولا يتعلق بأصلٍ من أصول الشرع.

غير أنه وبالإضافة إلى هذين الصنفين من الظاهر هناك: «صنف ثالث من [ظاهر] الشرع متردِّد بين هذين الصنفين يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممّن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه»[2].

تلك، إذًا، بعض أوجه أسباب الخلاف بين المتكلِّمة، مشفوعة بأهم الانتقادات التي وجَّهها ابن رشد للتأويل الكلامي، فما هي يا ترى طبيعة الموقف الرشدي من التأويل؟ وما هي خصوصيات آليات الاشتغال به عند الرجل؟.

2ـ مزايا ومقاصد التأويل البرهاني والضوابط الرشدية المقعدة لمسلكه

ميَّز ابن رشد في البدء بين ثلاثة مستويات من الناس متفاوتة في مراتب التصديق: بين من يصدِّق بالبرهان، وبين من يصدِّق بالجدل، وبين من يصدِّق بالأقاويل الخطابية[3]. وردَّ هذا التفاوت والتفاضل في مراتب التصديق إلى تفاوتٍ وتفاضل في طباع الناس وفطرهم واختلاف مستوياتهم وقدراتهم العقلية والفكرية. كما عمَدَ من جهة أخرى إلى بيان أنَّ الشرع قد نبَّه الداعية إلى أنَّ هذه الطرق هي طرق الدعوة إلى الله تعالى بدليل قوله: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[4]. ولم تكن هذه الطرق المنطقية طرقًا أقرَّها الشرع للداعي إليه سبحانه

(1) م. ن.، ص 46.

(2) م. ن.، ص 47.

(3) يقول ماجد فخري: «إنَّ بين مذهب ابن رشد ومذهب أرسطو في الأقيسة العقلية وأقسامها بَوْنًا شاسعًا. فأرسطو إنما يتحدث عن أصناف القياس ومرتبتها من التصديق، فكان لتمييزه بين أصناف القياس صفة منطقية بحتة. أمّا ابن رشد فيبني على هذا التمييز المنطقي تمييزًا اجتماعيًّا بين طبقات الناس الثلاث». ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 37.

(4) سورة النحل، الآية 125.

فحسب، بل إن الشرع ذاته يتضمن هذه الطرق التصديقية[1]. يقول ابن رشد إن: «الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس»[2].

إنَّ اشتمال النصّ على الطرق المنطقية الثلاث يبيِّن بوضوح تامّ حرص الشرع على مخاطبة جميع أجناس المخاطبين على اختلاف فطرهم وطبائعهم ومستوياتهم المعرفية والاجتماعية. بعبارة أخرى، أنّ مراعاة الشرع لِواقع هذا التفاوت والتعدُّد بين أجناس الناس، ما جعله يتضمن مستويات من الخطاب تناسب كافة أجناس الناس. لذلك يؤكد ابن رشد أنّه لم يكن للنص أو الخطاب القرآني أن يتجاهل هذا التعدُّد الذي يرتدّ إلى الطبائع التي خلق الله الناس عليها من جهة، وإلى اختلاف قدراتهم المعرفية وأصولهم الاجتماعية من جهة أخرى[3]. ولعلَّ تعدّد أجناس الناس واختلاف فطرهم وقدراتهم المعرفية والفكرية وأصولهم الاجتماعية أمرٌ حرص الشرع على التعامل معه باعتباره حقيقة لم يسْعَ إلى إلغائها أو القضاء عليها، لكون الشرع ذاته انطوى في بنية خطابه على تعدُّدية مماثلة هي مستويات الخطاب المناسبة لكافة الناس، والتي ترتدّ في الأصل إلى زوج: ظاهر وباطن، أي إلى خطاب شرعي ظاهري قريب وخطاب شرعي باطني بعيد.

إنّ هذه التعدُّدية المتضمنة ببنية الخطاب الشرعي ما يجعل هذا الخطاب مفتوحًا لآفاق التأويل والفهم. لذلك أمكن القول إنّ التعددية هي الجذر الاجتماعي الطبيعي الذي يجعل التأويل ضرورة معرفية لا غنى عنها[4]. ويردُّ ابن رشد سبق الإدراك لتعدُّد مستويات الخطاب، ولهذا الزوج ظاهر/ باطن في الشرع، إلى كثير من الصدر الأول ممّن: «نقل عنهم أنهم كانوا يرون أنّ للشرع ظاهرًا وباطنًا»[5]. فعلى قاعدة هذا التمييز في بنية الشرع بين مستويات الزوج المذكور، ندرك مستويات تعامل أجناس الناس على تعدُّدها مع الخطاب الشرعي. ذلك أنّ من الناس مَن يقتصر على الأخذ بالمُعطى والمعنى الظاهر القريب كما هو فقط، دون إعمالٍ للعقل في محاولة فهم المقصود منه، وهم عامة الجمهور من أهل الخطابة، ومنهم مَن لا يقنع بذلك، وإنّما يتعداه لمحاولة

(1) **الفصل**، ص 50.

(2) م. ن.، ص 56.

(3) نصر حامد أبو زيد، **من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده**، ضمن ابن رشد والتنوير، ص 138.

(4) م. ن.، ص. ن.

(5) **الفصل**، ص 38.

فهم المعنى أو الدلالة المقصودة سواء كانت قريبة أو بعيدة، وهم أكثر المتكلِّمة من أهل الجدل، وعيبهم أنّهم يريدون الوصول إلى المعنى البعيد الحق بوسائل وطرق جدلية لا تفيد مطلقًا في إمكانية بلوغه، لكن ثمة فئة أخرى من الناس تتجاوز هاتين المرتبتين للبحث عن معناه الباطن البعيد، وهو المعنى المقصود من الخطاب الشرعي، وذلك باعتماد الطريق البرهاني المقصور فهمه على الفلاسفة من أهل البرهان لما لهذه الفئة من الناس من مؤهّلات واستعدادٍ لمعرفة خبايا وحقائق هذا الباطن.

هكذا يصبح البرهان الوسيلة المعرفية الأساسية لمعرفة حقيقة الخطاب الشرعي ومقصد الكلام الإلهي، لكن هذا لا يعني أنَّ الصدر الأوّل من الصحابة والسلف لم يكونوا على علم ومعرفة يقينية بالمعاني البعيدة الباطنة أو حقائق ومقاصد الخطاب الشرعي بدعوى عدم معرفتهم للقول البرهاني المنطقي، وإنّما كان تواجد النبي بينهم، الذي يرجع إليه في طلب بيان كلِّ أمرٍ استغلق على فهمهم، إضافة إلى خاصية الفضيلة الكاملة والتقوى النقية الصافية لديهم، كافية لتغنيهم عن سلك سبيل الطرق المنطقية (البرهان) في معرفة باطن القرآن[1]. غير أنَّ مَن أتى بعد الصدر الأول من التابعين وتابعي التابعين لما استعملوا الطرق غير البرهانية في فهم الخطاب الشرعي ـ والتي أمْلَتها عليهم شروط موضوعية ناتجة من ظهور عوامل ومعطيات جديدة لم تكن موجودة زمن الصدر الأول ـ كثُر اختلافهم، وتوزّعوا إلى فرق ومذاهب شتى[2]، فكانت تأويلاتهم غير البرهانية تلك، أعني التي لم تكن تنشد وصول الحقائق الموضوعية في نصِّ الخطاب الشرعي، كلها تأويلات نفعية مصلحية.

إنّ هذه الخاصية ـ السلبية ـ المميزة لهذه التأويلات، كانت إحدى أهم أسباب تمزُّق الأمة إلى شِيَع ومذاهب متنازعة في ما بينها[3]. يقول ابن رشد إنه: «من قبل التأويلات والظنّ بأنها ممّا يجب أن يصرّح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضًا وبدع بعضهم بعضًا، وبخاصة الفاسدة منها. فأوّلت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت

(1) م. ن.، ص 56.

(2) م. ن.، ص 57.

(3) إن التأكيد على دفع اعتبار التأويل الكلامي السبب الأوحد في الخلافات الكلامية يجعلنا نستبعد مع أستاذنا المرحوم محمد ألوزاد اختزال أسباب انحطاط العالم العربي الإسلامي في الخلافات العقائدية والكلامية فحسب. انظر في هذا السياق، محمد ألوزاد، في الرشدية العربية المعاصرة، مقاربات «الكشف عن مناهج الأدلة»، مقدمات، **المجلة المغاربية للكتاب**، عدد 15، 1998، ص 30.

الأشعرية، وإن كانت أقلّ تأويلًا. فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق»[1].

انطلاقًا من هذا الواقع المشحون بالصراعات والمنبئ بمزيد من التجزيئ الطائفي، رأى ابن رشد أنه لا سبيل لوقف الخلاف والنزاع بين الفرق ولمّ شتات رأي الطوائف الملّية إلّا بوقف التأويلات غير البرهانية، يقصد التأويلات الجدلية والكلامية لظاهر ألفاظ الشرع، وحصر تأويلها على البرهانيين من الفلاسفة الذين غايتهم الحقيقة لذاتها لا لمنفعة أو مصلحة، هذا عدا أنهم الأعرف بمقاصد الشريعة[2].

إن هذه الوظيفة المزدوجة للبرهان: إدراك حقائق الأشياء، وردم الاختلاف بين الفئات والطوائف الملية، لا تعني، عند ابن رشد، نفي التعدُّد أو التعددية كأمرٍ

(1) **الفصل**، ص 55.

(2) تذهب بعض الدراسات الرشدية العربية إلى القول أنَّ في هذه الدعوة الرشدية تجلٌ واضح لبُعدٍ إصلاحي قائم على محورين أساسيين في الأقل؛ الأول: دعوة العامة أو الجمهور للعودة إلى «الصدر الأول» وإلى القرآن في الخصوص، لكونهم قادرين على فهم ظاهره من غير حاجة إلى وساطة كلّ هذه التأويلات الكلامية الفاسدة، وكان القصد من هذه الدعوة كما عبّر ابن رشد نفسه هو: «تصحيح عقائد شريعتنا وما داخلها من التغيير». (**تلخيص السماء والعالم**، ص 47). الثاني: دعوة الخاصة وهمٍ الفلاسفة للعودة من جهة إلى القرآن لقراءته وفهمه على ضوء المنطق أو التأويل البرهاني المنطقي ـ وإن تعذّر ذلك وجب التسليم بظاهره ـ والعودة من جهة ثانية إلى الفلسفة الحقيقية البرهانية والعلمية التي صاغها أرسطو، وهذا معناه عدم الاقتصار على معرفة أقاويل الفارابي وابن سينا التي اختلطت بأقاويل الكلاميين الجدلية، وإنما يتوجب بالضرورة العودة إلى التقاط: «الأقاويل العلمية [البرهانية] من مقالات أرسطو». (**رسالة ما بعد الطبيعة**، ص 29. **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 1) إن هذه الدعوة الإصلاحية الرشدية في كِلتَي محوريها تتّخذ من الماضي نموذجًا لها، فالنموذج الأول هو مرجعية القرآن والسنّة والصدر الأول من الصحابة. والمرجعية الثانية هي فلسفة أرسطوٍ الحقة باعتبارها منتهى ما وصلت إليه العقول البشرية. إن هذه جملة ما جعل الأستاذ محمد عابد الجابري يؤكّد على كون ابن رشد كان يرمي بالفعل إلى القيام بإصلاح ديني فلسفي وعلمي (انظر مقدمته للكشف عن **مناهج الأدلة**، ص 70 ـ 72. كذلك **ابن رشد سيرة وفكر**، طَ 1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 103 وما بعدها.) وهو رأي الأستاذ علي أمليل نفسه تقريبًا حين سبق وأن أكّد بدوره على أن: «الإشكالية الرشدية (...) تدور داخل الأمة، [فهي] تنطلق من مشروع إصلاح، في حدود مفهوم الإصلاح كما تقرَّر داخل الفكر الديني الإسلامي. وهو إصلاح نموذجه في الماضي... لذا فإنّ ابن رشد، كلّي مصلح إسلامي» (التأويل والتوازن، ضمن **أعمال ندوة ابن رشد**، ص 258). وقد كان الهدف من هذا المشروع الإصلاحي، برأي الأستاذ محمد زنيبر، هو عمل ابن رشد على: «أن يجنّب المجتمع الإسلامي مزالق الجمود والشعوذة والخرافة وهي الأدوار التي تصدَّت لها السلفية في شرق العالم الإسلامي وغربه (...) [بل إنّ أحد] الأبعاد التاريخية التي تمثلها الرشدية (...) [كونها شكّلت] أساس الحركة السلفية الإصلاحية التي ظهرت في العالم الاسلامي» والتي يمثّل ابن تيمية أحد أبرز أعلامها (انظر ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي، ضمن **أعمال ندوة ابن رشد**، ص 48 ـ 49).

واقع يجب التعامل معه كمعطى أولي، كما لا تعني من جهة أخرى نفي الاختلاف كعاملٍ أساسي لإثراء الفكر وإغنائه، وإنّما تعني وجوب إقصاء لون من ألوان الاختلاف السلبي، وهو الاختلاف البوليميكي اللاعلمي، وإقرار إيجابية الاختلاف العلمي البرهاني، لأنَّ العلم بالبرهان ذاته على مراتب تتفاوت بين الأشخاص بحسب مرتبة كلّ واحدٍ من معرفة البرهان، ممّا يجعل «الإجماع» مستحيلًا حتى بين أهل البرهان[1] الذي هو أقصى مستويات العلوم النظرية وأدقّها، فأحرى أن يحصل في باقي العلوم النظرية الأخرى.

هكذا ينتهي ابن رشد إلى تقرير استحالة الإجماع في المسائل النظرية على خلاف ابن تيمية ـ كما مرَّ معنا ـ الذي كثيرًا ما يحتمي بإجماع صوريّ للسلف والأئمة بقصد تبرير أو شرعنة موقفه من مسألة نظرية معينة[2]، بينما الإجماع في المسائل النظرية عند ابن رشد يبقى ظنّيًا فحسب، أي في حدود الجدلي، ولا يرقى إلى مستوى اليقين البرهاني. وهو لا يحظى بدرجة المعرفة اليقينية البرهانية إلّا في مجال الأمور العملية، كما أنه وبالإضافة إلى ظنِّيته في الأمور النظرية فهو مستحيل الوقوع كذلك، لأنه لا يمكن أن يتقرَّر إجماع في مسألة نظرية في عصرٍ ما إلّا إذا كان ذلك العصر محصورًا، وكان جميع العلماء الموجودين فيه معلومين، أي معلومة أشخاصهم وعددهم، وينقل في المسألة المعينة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، إلى غير ذلك من الشروط التي يضعها ابن رشد لإمكانية وقوع الإجماع، وهو ما يصعب وقوعه طبعًا بالنظر إلى إمكانات الاتّصال والتواصل زمن ابن رشد.

الإجماع، إذًا، في الأمور النظرية، التي منها البرهان، أمرٌ غير ممكن للاعتبارات السالفة. ولعلّ تقرير وتأكيد ابن رشد لهذه المسألة يترك لدينا الانطباع القويّ بحرص ابن رشد الشديد على تقرير الاختلاف بما ينطوي عليه هذا الإقرار من نفي امتلاك «الحقيقة المطلقة»[3].

(1) من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده، ضمن ابن رشد والتنوير، ص 139. **الفصل**، ص 47.

(2) يقول أحمد بن حنبل إمام ابن تيمية والحنابلة عمومًا نافيًا للإجماع بين السلف والأئمة: «مَن ادّعى الإجماع فهو كاذب، لعلّ الناس قد اختلفوا». ذكره محمد عابد الجابري في **بنية العقل العربي**، ج 2، ص 129، نقلًا عن محمد الخضري، **أصول الفقه**، ص 266.

(3) **من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده**، م. س، ص 138.

لكن مهما كان للبرهان من خصائص مميزة في مقدمتها كونه أداة معرفية لحقائق الخطاب الشرعي من خلال عملية التأويل لظاهر آيات الشرع، فإنّ هذا لا يعطي له وللفلاسفة حق تأويل وإنكار ظاهر كلّ آيات الشرع، أو حق نفي الصفات على ما جرى عليه الأمر مع الكلاميين، وإنما، على العكس من ذلك، يؤدي إلى إثباتها تمامًا كما جاءت مثبتة بالشرع. لذلك أمكن القول إن ابن رشد لا يروم من التأويل إبطال الصفة أو الصفات الإلهية، وإنّما يروم فقط إبطال الدلالة الحسية والجمهورية لإثبات الدلالة العقلية لها من جهة ما أنه لا يعقل عند رجل البرهان أن تكون الصفات الحسِّية ـ بما هي صفات للموجودات المحسوسة ـ صفات للموجود المعقول البسيط وهو الله تعالى[1]. بعبارة أخرى، إنّ ابن رشد لا يبطل أو ينفي الصفة، وإنّما ينفي أن تكون الدلالة الحسِّية الظاهرة لها من الشرع هي الدلالة الحقيقية الموجودة في الله كموجود معقول، أعني من جنس طبيعته[2]، ولعلَّ هذا بالفعل ما رامَه أبو الوليد عند فحصه لمسألة العلم الإلهي كما رأينا. لذلك ألحَّ ابن رشد على وجوب عدم وقوف أهل التأويل الحكمي البرهاني عند بعض المعاني الظاهرة من آي الشرع، لكون تلك المعاني الظاهرة ليست هي المعاني المُرادة من المتكلِّم، وإنّما وضعت أساسًا للعامة والجمهور من أهل الظاهر للتمثيل لهم تمثيلًا حسيًّا للمعنى الباطن البعيد. إذ لمّا كان الله عليمًا بمستويات أجناس الناس، وعليمًا بجميع طرق إفهامهم، فقد قدَّم الحقائق التي لا يدركها إلّا أهل البرهان في صورة تمثيلية حسِّية حتى تتمكّن العامة من أهل الظاهر من تمثلها وإدراكها[3]. ولو أخذت هذه المعاني على ظاهرها التمثيلي الحسّي من قبل أهل البرهان، لَبَدَت مخالفة ومعارضة للمعنى الحقيقي المُراد من المتكلِّم. لذلك وجب على البرهانيين طلب تأويلها، أي بِرَدِّ معناها من المعنى الظاهر القريب إلى المعنى الباطن البعيد المُراد

(1) انظر ص 108 ـ 114 من هذا البحث.

(2) إن هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد في ألفاظ الشرع بين الدلالة الحسية والدلالة العقلية شبيه بالتمييز الذي يقيمه أيضًا ـ كما سنرى بعد قليل ـ في الوجود بين الموجودات المحسوسة والموجودات المعقولة. ولأنّ رجل البرهان لا يكتفي بالنظر في الأمور المحسوسة، وإنما يترقّى من ذلك إلى الموجودات المعقولة، فإنه بالمثل في تعامله مع الشرع لا يكتفي بالدلالة الحسية، وإنما يتأدّى منها إلى الدلالة العقلية باعتبارها دلالة قاصدة لمعاني وكيفيات المدلول عليه. هكذا يصير العقل ـ أو البرهان ـ عند ابن رشد المرجعية الأساسية في فهم أسرار كلّ مظاهر الوجود.

(3) انظر زينب الخضيري، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، القاهرة، دار الثقافة، 1993، ص 126.

من المتكلم من خلال الاستعانة بأداة التأويل البرهاني، لأنّ هذا الجنس من التأويل هو الأداة المعرفية اليقينية التي تتجاوز الحسّي إلى العقلي، والمتغيِّر إلى الثابت، وتتعلق بالجوهر لا بالعرض(1). هذا عدا أنها الوسيلة الوحيدة الممكنة لضمان نوع من التوافق التام بين العقل والإيمان(2)، أو بين الحكمة والشريعة.

إنّ هذه الأداة المعرفية، إذًا، تسمح لنا من جهة بإدراك المعنى الحقيقي للخطاب الشرعي(3)، كما تسمح لنا من جهة ثانية بردٍّ كل مستويات الخطاب الظاهري، المخالف للعقل والبرهان، إلى مستوى حقيقي هو المستوى الباطني، ومن ثم يتحقق الجمع بين المعقول والمنقول(4)، لأنه لا يمكن أن يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد

(1) **من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده**، م. س، ص 135.

(2) *Théorie d'Ibn Rochd*, op.cit., p 59.

(3) Cf. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Librairie philosophique, Vrin, Paris, 1988, p 456

(4) **الفصل**، ص 36. يقول رينان رادًّا هذا الموقف الرشدي إلى الفلاسفة السابقين عليه: «ومع ذلك فإن رأيه في ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال قد جهر بمثله معظم فلاسفة العرب» (**ابن رشد والرشدية**، ص 178) بهذا القطع ينهي رينان حكمه هذا دون أن يكلِّف نفسه عناء بيان ذلك التماثل، جاعلًا بهذا الحكم التعسفي رأي الفارابي مثلًا في الجمع بين رأيَي الحكيمين أرسطو وأفلاطون مثل رأي ابن رشد في الجمع بين الحكمة والشريعة. ولعلّ مَرَدّ هذا الخلط الذي وقع فيه رينان على ما يقول جوتييه هو أنّ معرفته بالمصنّفات التي عرض فيها ابن رشد آرائه حول صلة الفلسفة بالدين كانت معرفة ضعيفة، بل ولم يوليها رينان ما تستحقه من أهمية قصوى (*Théorie d'ibn Rochd*, p6). ويستدل جوتييه على قوله هذا بكون: «المصنفات الثلاث [لابن رشد] حول اتّصال الفلسفة بالدين لم يعرفها رينان إلّا من خلال ملخَّص من سطور معدودة لمونك عن ترجمة عبرية مكتوبة بأسلوب ركيك كان نشره في الطبعة الأولى من معجم العلوم الفلسفية تحت عنوان ابن رشد» (Ibid, p 178). وانظر هذا التأكيد من رينان نفسه في كتابه **ابن رشد والرشدية**، ص 17 ـ 18). معنى هذا الكلام أيضًا أنّ رينان لم يعتمد في وضع كتابه **ابن رشد والرشدية** الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1852 على أي ترجمة كاملة للمؤلفات الأصلية لابن رشد، فأحرى اطّلاعه عليها في أصلها العربي. وهذا ما يقرّ به رينان نفسه حينما يقول: «لم ينشر أي متن عربي لابن رشد قبل سنة 1859» (م. س. ص 99). بل إن رينان في ما بعد، أي: «في الطبعة الثالثة لكتابه **ابن رشد والرشدية** الصادر سنة 1866 [أي بعد أربعة عشرة سنة من صدور الطبعة الأولى] لم يذكرالنص العربي للكتب الرشدية الثلاث حول اتّصال الحكمة بالشريعة الذي نشره مولير سنة 1859، ولم يُدخِل على طبعته الثالثة تلك أي تعديل أو إضافة من شأنها أن تفيد أنه قرأ أو تصفّح على الأقل النص العربي لهذه الكتب. الشيء الذي يعني أنّ رينان ظلّ لا يعرف إلّا ملخص مونك عن الترجمة العبرية الركيكة» (*Théorie d'Ibn Rochd*, p 178, M 3) والمُراد من هذا كلّه هو التساؤل السؤال الآتي: كيف يصحّ قول رينان بأن: «رأي [ابن رشد] في ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال قد جهر بمثله معظم فلاسفة العرب»، بل وكيف يصحّ كذلك قوله =

به الشرع[1]، وذلك لكون البرهان حقًّا والشرع حقًّا، والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[2]. وعليه فإنَّ توهم وجود تعارض ظاهري بين ظاهر بعض الآيات وما أدّى إليه البرهان، فإنّ الشرع يوجِب على الجمهور بعدم تجاوز حدود هذا الظاهر، بينما يلزم الخواص من العلماء بوجوب الإعراض عن ذلك الظاهر وطلب المعنى الباطن له الموافق تمامًا للعقل من خلال الاستعانة بأداة التأويل. وبالجملة، فكلّ ما: «أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[3]. ويعرف ابن رشد التأويل بأنه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز [أي في التعبير المجازي]»[4]، أو بتعبير حديث من غير أن يخلّ بقواعد اللغة العربية وعلومها.

إذًا، ما يجب التأكيد عليه هاهنا أنّ التأويل، عند ابن رشد، يستند إلى مرجعيتين أساسيتين: البرهان كقانون للفكر والعقل من جهة، وقوانين الكلام واللسان من جهة ثانية. فإذا كان البرهان ـ الذي هو معرفة العالم بقوانين العقل والعلم المنطقي ـ أساسيًّا وضروريًّا لمعرفة حقائق الدين والشرع، فإنّ ضبط قواعد اللغة واحترام قوانين علومها لا يقلّ أهمية عن ذلك، لأنَّ اللغة، كنظام، تشير إلى موجودات العالم وتحيل إليها، كما أنّ موجودات العالم كذلك تحيل وتنتظم داخل بنية اللغة، وهذا ما يعبّر عنه بوحدة الدلالة بين اللغة والعالم.

= القائل: «بأنه لا يجوز أن يبحث في هذا الكتاب [**تهافت التهافت**] عن رأي ابن رشد الحقيقي»، وهو لم يطّلع في كلّ هذا على حقيقة رأي الرجل كاملة في هذين الموضعين سواء في أصله العربي أو في ترجمات أخرى له. لنسمع جوتييه وهو يردّ القول الريناني الأخير قائلًا: إنّ ابن رشد في الشرح إنما جعل تفكيره خاضعًا للنص المشروح. وهذا أمر طبيعي عند إرادة توضيح المذهب المُراد شرحه أو تقريبه، وأما: «في **تهافت التهافت** فقد كان [ابن رشد] يرد على هجومات الغزالي ضدّ الفلسفة ويتكلم بخالص اسمه، ولا يعرض إلّا لمذهبه الخاص» (Ibid, p 17, 9) والملاحَظ أنّ هذا الرأي قد استقر عليه عدد كبير من المفكرين والدارسين المحدثين مثل ماجد فخري في كتاب **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، ص 4. وجورج حوراني في مقال (ابن رشد مسلم (Averroés musulman)) ص 23. وغيرهما.

(1) **الفصل**، ص 35.

(2) م. ن.، ص. ن

(3) م. ن.، ص 36.

(4) م. ن.، ص 35. يقول ابن رشد: «وأمّا النظر في ألفاظه [أي ألفاظ الشرع] فمنها حقيقة ومجاز، ووجود ذلك فيه بيِّن من حيث هو بلغة العرب ولسانها. وبالجملة فما أظنّ لسانًا ولا لغة تعرى من ذلك، وإنْ كانت الألسنة تتفاوت في ذلك. وأمّا نفي بعضهم من أن يكون في ألفاظه شيء ليس في لغة العرب وجوزه بعضهم فالوقوف على ذلك قليل الغناء في ما نحن بسبيله». **الضروري في أصول الفقه**، ص 64 ـ 65.

إنّ هذه الوحدة تجعلنا ندرك حقائق النص من العالم، أي ندرك حقائق النص القرآني من العلامات الكونية للعالم، أو ندرك العالم انطلاقًا من حقائق النص القرآني.

هكذا تصير العلامات والدلالات الكونية للعالم مرجعية أساسية في فهم الكلام أو الخطاب الشرعي واستنباط دلالته على الله[1] والحقائق الاعتقادية[2]، ويصير الكلام أو الخطاب الشرعي مرجعية أساسية في فهم الدلالات الكونية للعالم من جهة دلالتها على الله كذلك، فالمدلول عليه واحد والدليل واحد كذلك، وإن اختلفت مظاهره ولبس لبوسات متعدِّدة ومتنوعة[3].

انطلاقًا من هذه النتيجة يصبح التعارض بين العلم والدين، أو التعارض بين البرهان والقرآن، أو الحكمة والشريعة، كخطاب إلهي، محض وهم ناتج إمّا عن قصور في فهم دلالة الخطاب، أو عجز عن التأويل[4] الذي يتطلّب ـ كمّا أكّد ابن رشد ـ وجوب تصفُّح كل آيات وجزئيات الخطاب الإلهي تصفحًا دقيقًا درءًا للوقوع في أيّ تأويل من شأنه أن يكون معارضًا للحقائق الشرعية[5].

لماذا تأكيد ابن رشد على وجوب تقيُّد التأويل بالبرهان وقواعد اللغة وعلومها؟ إنّ هذا التأكيد نابع من قناعة ابن رشد بأنّ تعدُّد مستويات الخطاب القرآني النابع من تعدُّدية مستويات المخاطبين كفيل بظهور تعدُّد في التأويلات، وإذا تعدَّدت التأويلات دون ضابطٍ أدّت إلى تحكيم الأهواء والأمزجة والمصالح النفعية. لذلك كان لا محيد من تسطير ضوابط معينة حدَّدها ابن رشد في البرهان من جهة وقواعد اللغة العربية وعلومها من جهة ثانية.

إنّ هذه الضوابط هي الضمانة الأساسية للفهم السليم، سواء للخطاب الشرعي والكلام الإلهي، أو للعلامات والدلالات الكونية للعالم التي أوجدها الله للدلالة عليه.

(1) انظر أدلة ابن رشد على وجود الله، ص 37 وما بعدها من هذا البحث.

(2) انظر أدلة ابن رشد حول مسألة الجسمية، ص 161 ـ 162. وأدلته في الرؤية، ص 245 من هذا البحث.

(3) حول تنوع الأدلة والمدلول عليه واحد انظر ص 23 ـ 24 من هذا البحث.

(4) من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده، م. م، ص 137 ـ 138.

(5) يقول ابن رشد: «إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلّا إذا اعتبر الشرع وتصفّحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد». **الفصل**، ص 36.

هكذا يظهر، إذًا، أنّ ابن رشد في دفاعه عن التأويل ضدًّا على أهل الظاهر بإطلاق ـ ومنهم الشيخ ابن تيمية ـ كان حريصًا على وضع قواعد لهذا التأويل، وهذا ما يبدو في تحليله الدقيق لأصناف المعاني الموجودة في الشرع، وتمييزه بين ما يقبل التأويل منها وما لا يقبل التأويل، ومتى يكون قريب المنال أو بعيدًا خاصًّا بالراسخين في العلم البرهاني.

هكذا نجد ابن رشد ـ انطلاقًا من تحديده لأقسام التصوّر إلى: تصوّر للشيء في نفسه وتصوُّرٍ لمثاله ـ يميِّز في معاني الشرع بين صنفين:

1 ـ صنف يسمّيه بغير المنقسم: وهو الصنف الذي يكون فيه المعنى الظاهر المصرَّح به في النص هو المعنى الحقيقي المقصود نفسه من غير تمثيلٍ له بمثال حسّي، وهذا الصنف لا يجوز تأويله أو صرف معناه إلى معنًا آخر، لأنه يتعلق إمّا بالمبادئ (الأصول) أو بما بعد المبادئ، أي بالكيف (كيفية الصفات). وبالتالي فإنَّ أيّ تأويل أو صرف لدلالته فهو خطأ مردود بلا شكّ[1]، والمخطئ إمّا كافر إنْ صرف الأصول أو المبادئ، أو مبتدع إنْ صرف الكيفية.

2 ـ صنف يسميه بالمنقسم: وهو الصنف الذي لا يكون المعنى المصرّح به بظاهر الشرع هو المعنى المقصود نفسه، وإنما يكون هذا المعنى الظاهري معنى تمثيليًّا للمعنى المقصود، ويقسِّمه ابن رشد إلى أربعة أصناف:

ـ الصنف الأول: وهو الذي يكون المعنى المقصود معبَّر عنه بمثال حسّي متخيَّل لكون ذلك المعنى معنى بَعيد لا يعلم إلّا بأقيسة منطقية بعيدة ومركَّبة يحتاج المرء لتعلُّمها وتحصيلها إلى زمن ليس بالقصير، كما لا يعلم أنّ المثال الذي مثل به هو غير الممثل إلا بالبعد نفسه. وهذا الجنس من المعاني يبقى تأويله موقوفًا على الراسخين في العلم، وهم أهل البرهان فقط، لذلك صنّفه ابن رشد ضمن الصنف البعيد الذي يبقى تأويله خاصًّا بأهل البرهان ولا يجوز التصريح به لغيرهم.

ـ الصنف الثاني: وهو مقابلٌ للأول، لأنه القريب في الأمرين معًا، أعني أنّ المعنى المُراد يعلم بعلم قريب بواسطة المثال الممثَّل به، وبعلم قريب كذلك لماذا هو مثال. لذلك كان تأويله هو المقصود.

(1) **مناهج الأدلة**، ص 155 ـ 156.

ـ الصنف الثالث: وهو الذي يعلم فيه المعنى المراد من المثال بعلم قريب، ويعلم فيه لماذا هو مثال بعلم بعيد. وتأويل هذا الصنف، في بعد من أبعاده، وهو البعيد، مقصورًا على البرهانيين، أي الخواص من العلماء فحسب.

ـ الصنف الرابع: وهو على العكس من هذا الأخير في أنَّ المعنى المُراد من المثال يعلم بعلم بعيد، لكن يعلم لماذا هو مثال بعلم قريب. وهذا الصنف يبقى تأويله أيضًا مقصورًا على البرهانيين[1].

غير أنّ ابن رشد ومثلما قسَّم معاني الشرع إلى خمسة أصناف، قسَّم كذلك القول الشرعي إلى أصناف أربعة:

ـ قول تكون مقدِّماته يقينية ونتائجه مفيدة عين المخبر عنه من غير تمثيله بمثال، وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية لا يجوز تأويل لا مقدّماته ولا نتائجه، وكلّ متأوِّل لهما كافر برأي ابن رشد.

ـ قول ثانٍ تكون مقدّماته يقينية بينما نتائجه إنّما أخذت مثالات لعين المخبر عنه، وهذا الصنف يجوز تأويل نتائجه دون مقدماته.

ـ قول ثالث تكون مقدماته غير يقينية، بينما نتائجه قاصدة ومفيدة عين المخبر عنه، وهذا الصنف، عكس الصنف السابق، يتعيَّن تأويل مقدماته دون نتائجه.

ـ قول رابع تكون مقدِّماته غير يقينية وتكون نتائجه كذلك مثالات لعين المخبر عنه، وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية يتعين فقط على أهل البرهان تأويله، وأمّا الجمهور فيتوجب عليهم الإقرار والأخذ بظاهره فحسب[2].

---

(1) م. ن.، ص 156 ـ 158. وهناك من يصوغ تقسيم ابن رشد لأجناس التأويل صياغة أخرى فيقول: إنّ التأويل عند ابن رشد ينقسم إلى: ـ تأويل مستبعد، وهو الصنف الذي سماه بغير المنقسم. ـ تأويل بعيد، وهو ما يحتاج لمعرفته والوصول إليه إلى تأويل دقيق، وهو خاصّ بالعلماء الراسخين في العلم. ـ تأويل قريب يؤخَذ من ظاهر اللغة، وهو بمعنى التفسير، ويمكن أن يصل إليه العارف باللغة ومعاني ألفاظها. ـ تأويل يجمع بين النوعين: القرب والبعد. ثم يذهب إلى اعتبار هذه الأقسام أو الأنواع من التأويلات هي عين تلك التي ذكرها عبد الله بن عباس (ت 68 هـ) أحد الصحابة وأبرز رجالات السلف عند بيانه لضوابط التفسير التي هي ضوابط التأويل نفسها عند ابن رشد أو تكاد، عندما قال: التفسير أربعة أوجه: ـ وجه لا يعلمه إلا الله. ـ ووجه يعلمه العلماء. ـ ووجه تعرفه العرب من كلامها. ـ ووجه لا يعذر أحد بجهالته. انظر إبراهيم بن حسن بن سالم، **قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين**، ط 1، بيروت، لبنان، دار قتيبة، 1993، ج 1، ص 138 ـ 139.

(2) **الفصل**، ص 51.

تلك، إذًا، مجموع الضوابط المقننة والمقعدة للتأويل عند ابن رشد، ما يجوز منه في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز. ولعلّ اختلاط هذه الأمور على الناظرين في الشريعة ـ قصدًا أو عن غير قصد ـ بغرض التأويل، ما كان سبب الخلاف فيما بينهم، وساهم بشكلٍ أو بآخر في تفريخ الفرق والمذاهب الملِّية، بل وفي تعميق الهوّة فيما بينها. فإقدام المؤول على التأويل من غير وضوح هذه الأمور عنده، إنما هو ـ في واقع الأمر ـ تسلُّط منه على التأويل، برأي ابن رشد، الذي يخلص إلى تقييم نتائج هذا التسلط بالقول إنه: «لمّا تسلط على التأويل في هذه الشريعة مَن لم تتميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فِرَقٌ متباينة يكفِّر بعضهم بعضًا، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدٍّ عليه»[1].

لذلك فإنه لا سبيل إلى لَمِّ هذا الشتات المذهبي، وتوحيد الفرق والمذاهب الملية المختلفة، إلّا بتبنّي خيار التأويل البرهاني القاصد بلوغ الحقيقة وإقرار الحق، وتوضيح الرؤية، وتقوية اليقين، لا تأويلًا أو تفسيرًا يُراد منه إثارة الفتنة، والابتعاد بالنصّ عن المعنى المُراد إلى معاني مسيئة للنص، مضلّةً لأهله، مبعدة لهم عن طريق الحق، أو تفسيرًا مصلحيًّا يخدم ما ركنت إليه هذه الفرقة أو تلك من مواقف مذهبية أو سياسية.

لكن إذا كانت هذه هي طبيعة الرؤية الرشدية للتأويل، وخصوصيات آليات الاشتغال به عند الرجل، فما هي يا تُرى طبيعة التصوّر التيمي للتأويل؟ وهل ثمّة ما يسمح بالحديث عن وجود نقد تيمي لابن رشد أم أنّ ما يوجد من القواسم المشتركة بين التصورين ومن أوجه التشابه بينهما ما يحفز إلى تقرير وجوب رفع الخلاف كله أو بعضه بينهما في هذا الباب؟ هذا ما سنتعرف عليه الآن من خلال مقاربة النقد التيمي للتأويل.

3 ـ الصرف والتخريج العقلي لدلالة ظواهر النصوص آفة التأويل المجازي عند ابن تيمية

يميِّز ابن تيمية في سياق نقده لأهل التأويل من المخالفين المليين بين طريقتين سائدتين، برأيه، في تعاملهم مع النص: الأولى ويسميها بطريقة التبديل، والثانية ويسميها بطريقة التجهيل.

(1) **مناهج الأدلة**، ص 158.

أولًا: طريقة التبديل؛ ويقسمها ابن تيمية إلى طريقتين كذلك؛

أ ـ طريق الوهم والتخيل.

ب ـ طريق التحريف.

وبيان هاتين الطريقتين الأخيرتين كما يأتي؛

أ ـ طريق الوهم والتخيل:

يذكر ابن تيمية أنّ أهل هذه الطريق يذهبون إلى القول: إن الرسول أخبر عن أمور البعث والحساب والصراط والميزان والثواب والعقاب والصفات الإلهية وما إلى ذلك بأخبار غير مطابقة لحقيقة عين المخبر به، بل خاطب الجمهور بخطاب يتخيلون به الله على أنه جسم، وأن له صفات وجوارح مماثلة لما عند الإنسان، وأن لهم (أي الجمهور) نعيمًا محسوسًا وعقابًا محسوسًا وما إلى ذلك. وأهل هذه الطريق وإنْ كانوا مقرّين أنّ الخبر ليس مطابقًا لحقيقة عين المخبر عنه كما هو في الخارج، فإنهم يرون أنّ من مصلحة الجمهور أن يخاطَبوا بما يتوهّمون به ويتخيلون أن الأمر كذلك، وهؤلاء، حسب ابن تيمية، مُجمِعون على القول: إنّ الرسول قد قصد بألفاظ الشرع ظواهرها، وقصد أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر. وهذا المسلك على حدِّ تقرير ابن تيمية هو: «مسلك [عدد من] النُّفاة كابن رشد الحفيد وغيره»[1]، لكن، على ما يرد ابن تيمية، لو كانت الظواهر مخالفة للحق بالفعل، لصارَ قصد الرسول إفهام الجمهور وتبليغهم بغير الحق لا بيان الحق وتعريفه[2].

غير أنّ هؤلاء، عند ابن تيمية، وإن كانوا مُجمعين على هذا، فقد تنازعوا حول ما إذا كان الرسول يعلم حقيقة عين المخبر به على قولين:

الأول: قول من قال، إن الرسول كان يعلم عين المخبر به ولم يكن بإمكانه بيانه للجمهور، وإنما أظهر خلافه مراعاة لمصلحة هؤلاء.

---

(1) **الفتاوى**، ج 4، ص 164.

(2) **الفتاوى**، ج 17، ص 356. وانظر استحالة الجمع عند ابن تيمية بين الكلام عن عصمة النبي الصادق وبين التبيلغ الكاذب للوحي في المقال القيم لصاحبه Shahab Ahmed, *Ibn Taymyyah and the Satanic Verses*, in studia islamica, N° 87, 1998, pp 86 - 88.

الثاني: قول من قال، إن الرسول لم يكن يعلم المخبر به كما يعلمه الفلاسفة.

ويدخل ابن تيمية أبا نصر الفارابي ضمن أصحاب هذا القول الأخير، ممَّن يفضلون الفيلسوف على النبي، بينما يدخل ابن سينا وابن رشد ضمن أصحاب القول القائل: إنّ النبي كان يعلم الحق، بل يفضِّل الفيلسوف[1]، لكنه أظهر خلافه للمصلحة.

ب ـ طريق التحريف:

وخصوصية هذه الطريق أنّ سالكيها متَّفقون على أنَّ أقوال الرسول كانت قاصدة لحقيقة المخبر به كما هو في نفسه، أي كما هو في الخارج، والذي لا يعلم إلّا بالعقل، ثم يجتهدون في تأويل أقوال الرسول تأويلًا يتمّ فيه الاستعانة بأساليب الاستعارة والمجاز اللغوي، وهذه الطريقة، هي طريقة المتكلمين ومَن سلك مسلكهم[2].

ثانيًا: طريقة التجهيل؛

وميزة هذه الطريقة أنّ القائلين بها مجمعون على القول بأن الرسول ﷺ لم يكن يعرف ما أنزل عليه من القرآن كآيات الصفات، بل كان يتكلّم بأحاديث الصفات ولا يعرف معانيها[3]، وهؤلاء على أقوال أيضًا:

ـ منهم مَن يقول بلزوم التأويل، لأنّ المُراد بالآيات خلاف مدلولها الظاهر، ولا يعرف لا الرسول ولا الصحابة ولا علماء الدين ما أراد الله بها[4]، أي لا يعلم أحد معنى هذه النصوص إلّا الله، وأمّا الرسول ﷺ فيتلو ما في القرآن من آيات الإخبار عن الله بأسمائه وصفاته وهو لا يعرف معنى ذلك، وهم بهذا المسلك إنما رأوا أنّ موضع الوقف التام عند قوله «وما يعلم تأويله إلّا الله»[5] بتفويض التأويل إليه تعالى.

ـ ومنهم من يقول: بل تجرى الآيات وتحمل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلّا الله، وهم بهذا إنما يناقضون أنفسهم من جهة ما أنهم يثبتون

(1) **الدرء**، ج 1، ص 8 ـ 11. كذلك **الفتاوى**، ج 17، ص 356 ـ 357.
(2) **الدرء**، ج 1، ص 12 ـ 13.
(3) **الفتاوى**، ج 17، ص 358.
(4) **الدرء**، ج 1، ص 16.
(5) **الفتاوى**، ج 17، ص 359.

للآيات تأويلًا يخالف ظاهرها، ثم يقولون في الوقت ذاته إنها تحمل وتجرى على ظاهره[1].

ويلاحظ ابن تيمية أنّ أقوال هذه الفرق وإنْ أجمعت على القول بأنّ الرسول لم يبيِّن المُراد بالنصوص التي يجعلونها متشابهة ومستشكلة، فإنهم قد اختلفوا عند تحديد المتشابه من الآيات من غير المتشابه، إذ: «يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلًا»[2]. وهكذا، فقد يستشكل كل فريق ما لا يستشكله غيره، فيعمد إلى تأويل هذا المستشكل (المتشابه) بقصد رفع التعارض الظاهر للنصوص مع ما أدّى إليه النظر العقلي.

ويعلِّق ابن تيمية على سالكي هذه الطريقة بأنّهم يأخذون أمور العقيدة من مصادر غيرهم ـ أي من اليونان ـ بدل أخذها من مصادرهم الشرعية التي هي القرآن والسنة. فهم يفترضون أولًا تعارض العقل والنقل، ثم يجعلون الألفاظ والمعاني العقلية هي الأصل والمنطلق، ويجعلون ما جاء به النص تابعًا، فيردّون بالتأويل معاني الشرع إلى معانيهم العقلية، وهذا هو المقصود عندهم بالتفسير العقلي واللغوي للقرآن.

إنّ هذه الطريقة، في المنظور التيمي، طريقة لا هي بالشرعية، ولا هي بالسلفية. ومن ثم، فإنّ الطريق الذي يرتدّ، عند ابن تيمية، إلى أهل السنة فهو الطريق الذي يميِّز ابتداء بين نوعين من الألفاظ: بين نوع يوجد في الشرع ونوع لا يوجد فيه، فيعرف المعنى الأول، ويجعل ذلك المعنى هو الأصل والمنطلق، ثم يعرف المعنى الثاني ويردّه إلى الأول[3]. لذلك يشترط ابن تيمية أن تكون أول معرفة مطلوبة في هذا الباب هي معرفة معاني ألفاظ الشرع، ثم تأتي المعرفة المطلوبة ثانيًا، وهي المعرفة العقلية. ولعلّ هذا المنهج هو الكفيل وحده بتمييز المعاني العقلية الموافقة للشرع عن المعاني المخالفة له.

ويعيب ابن تيمية على الطوائف كونهم سلكوا عكس هذا المسلك، فبدل أن يفسّروا القرآن بالقرآن[4]، وإن لم يجدوا فبالسنة، وإن لم يجدوا فبأقوال الصحابة،

(1) **الدرء**، ج 1، ص 16. كذلك **الفتاوى**، ج 17، ص 359.

(2) **الدرء**، ج 1، ص 16.

(3) **الفتاوى**، ج 17، ص 355.

(4) إن هذا الكلام التيمي مشابه لكلام ابن رشد الذي سبقت الإشارة إليه، انظر ص 264 ـ 265 من هذا البحث.

وإن لم يجدوا فبأقوال التابعين، راحوا يفسّرون بالرأي[1]، ويجتهدون في وضع قانون للتأويل قائم على جعل الأصل أو المعيار هو ما يعتقدونه ويعتمدونه في استدلالاتهم وبراهينهم العقلية، ويجعلون ما جاء به الشرع تابعًا لهم؛ فما وافق هذا القانون قبلوه وجعلوه حجّة لهم، وما خالفه تأوّلوه، وفي تأويلهم حرّفوا الكلَم عن مواضعه[2].

ويجزم ابن تيمية أنّ ما أتى به هؤلاء من قانون في التأويل لا يمكن أن يكون إلّا باطلًا، وبطلانه من وجوه: كونه قانونًا يصدّ الناس عن فهم مُراد الرسول والتصديق بما أخبر به عند تقدير مناقضة المعارض العقلي له[3]، كما أنه قانون يفيد بأنّ الأدلة السمعية أو الشرعية لا تفيد اليقين والقطع[4]. ولعلّ أهم ما يستشفّه ابن تيمية من خلال نقده لقانون التأويل أنّه قدح في الرسول ورميه بأنه لم يبلغ البلاغ المبين، وقدح في مَن استدلّ بكلامه من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين.

هكذا صار التأويل على صُوَر من التحريف بحسب ابن تيمية الذي يخلص إلى نتيجة مفادها أنّ هذا: «التأويل الذي يدّعيه هؤلاء ليس هو معنى [التأويل في] القرآن؛ فإنهم حرّفوا الكلم عن مواضعه، وصاروا مراتب ما بين قرامطة وباطنية يتأولون الأخبار والأوامر، وما بين صابئة فلاسفة يتأوّلون عامة الأخبار عن الله وعن اليوم الآخر، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر وفي آيات القدر ويتأولون آيات الصفات، وقد وافقهم بعض متأخري الأشعرية على ما جاء في بعض الصفات»[5].

ومنشأ الشبهة عند جماع هذه الطوائف على ما يقول ابن تيمية، كون لفظ التأويل من الألفاظ المشتركة[6]. فالتأويل في عُرف هؤلاء المتأخِّرين من فقهاء ومتكلِّمة ومتصوّفة وفلاسفة ولغويين ونحوهم، هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به[7].

---

(1) الفتاوى، ج 13، ص 363 ـ 370. مقدمة في أصول التفسير، الطبعة المستقلة، ص 84 وما يليها.
(2) الفتاوى، ج 17، ص 444. كذلك الدرء، ج 1، ص 6.
(3) الدرء، ج 1، ص 20.
(4) م. ن.، ص 5.
(5) الفتاوى، ج 13، ص 287.
(6) م. ن.، ص 288.
(7) م. ن.، ص. ن. الدرء، ج 1، ص 14.

غير أنّ هذا التأويل الذي يعده ابن تيمية تأويلًا اصطلاحيًا، يحتاج في رأيه إلى دليل، والمتأوّل عليه وظيفتان: الأولى وهي بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادّعاه، والثانية وهي بيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر[1].

ولعلّ هذا التأويل، في نظر ابن تيمية، ما كان مَثار نزاعٍ وخلاف كبير بين المتكلمة وغيرهم عند نظرهم في: «مسائل الصفات إذا صنفَ بعضهم في إبطال التأويل، أو ذمّ التأويل، أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول، وقال الآخر: بل يجب تأويلها، وقال الثالث: بل التأويل جائزٌ يفعل عند المصلحة ويترك عند المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والتنازع»[2]. لذلك عندما اعتقد بعض المتأخرين أنّ لفظ التأويل قد أريد به هذا المعنى الاصطلاحي، واعتقدوا أنّ الوقف في الآية السابعة من سورة آل عمران عند لفظ الجلال (أي الله)، ظنّوا أنّ للآيات والأحاديث معانٍ يخالف مدلولها منطوقها أو المفهوم من ظاهرها، وأن ذلك المعنى المُراد لا يعلمه إلّا الله، أي لا يعلمه لا جبريل (وهو الملك الذي نزل بالقرآن) ولا محمدﷺ ولا أحد من الصحابة والتابعين؛ وهذه، برأي ابن تيمية، كلها مقالات ونزاعات باطلة لبطلان المعنى الاصطلاحي للتأويل.

لكن إذا كان تخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام المتأخرين، فإنّ السلف من الصحابة والتابعين، على ما يقطع ابن تيمية، لا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى. والسؤال الذي يعترضنا هنا الآن هو: ما هي طبيعة هذا المعنى أو المعاني التيمية التي يخصّها للفظ التأويل والتي يردّها إلى السلف من الصحابة والتابعين؟.

4 ـ الأطروحة التيمية في ترادف معنى التأويل لمعنى التفسير بما هو بيان اللفظ وتوضيح معناه

قبل استجلاء معنى التأويل، عند ابن تيمية، نرى أنه من المناسب جدًّا الوقوف عند رأي تقي الدين حول مسألة أخرى ذات أهمية قصوى من حيث اتّصالها بمسألة التأويل، أعني بذلك أساسًا مسألة المحكَم والمتشابه من الآيات، إذ يلاحظ ابن تيمية، أول ما يلاحظ، أنّ الآية السابعة من سورة آل عمران قد أثارت خلافًا عميقًا وواسعًا بين الطوائف المِلّية، وقد حصر تقي الدين أهم هذه الخلافات في مستويات ثلاث:

(1) **الفتاوى**، ج 13، ص 288.
(2) م. ن.، ص. ن.

- أولها اختلافهم في تحديد المحكم والمتشابه.
- وثانيها اختلافهم في تحديد موضع الوقف في الآية.
- وثالثها اختلافهم في تحديد معنى التأويل.

فبخصوص الاختلاف الأول يرى ابن تيمية أنَّ المليين قد افترقوا إلى فرق وطوائف عند محاولة تحديدهم لمعنى المحكَم والمتشابه، وهو الاختلاف الذي يحصره تقي الدين في أهم الأقوال الآتية:

القول الأول: إنّ المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ.

القول الثاني: إنّ المحكَم ما عرف المراد منه ظاهرًا أو متأوّلًا، والمتشابه ما لم يكن إلى معرفته سبيل، كالحروف المقطعة في أوائل السور (مثل قوله تعالى «ألم»[1]، «ألر»[2]، «يس»[3]، «طسم»[4]) وكوقت قيام الساعة، وكيفيات ما يكون فيها من الحساب والصراط والميزان والثواب والعقاب ممّا استأثر الله بعلمه.

القول الثالث: إنّ المحكم ما كانت معانيه واضحة بيِّنة، والمتشابه ما اشتبهت معانيه فاحتاجت إلى بيان.

القول الرابع: إنّ المحكم ما لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه ما تكررت ألفاظه.

القول الخامس: إن المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلّا وجهًا واحدًا، والمتشابه ما احتمل في التأويل وجوهًا.

القول السادس: إنّ المحكم هو الفرائض والأوامر والنواهي، والمتشابه هو القصص والأمثال.

القول السابع: إنّ المحكم ما يؤمن به ويُعمل به، والمتشابه ما يؤمن به ولا يُعمل به[5].

---

(1) سورة السجدة.

(2) سورة يونس، ويوسف، وهود، وإبراهيم.

(3) سورة يس.

(4) سورة الشعراء.

(5) ويوضح ابن تيمية الفرق بين ما يؤمن به ويعمل به بأن ما يؤمن به: «لم يؤمر الناس بتفصيله، بل يكفيهم الإيمان المجمل به، بخلاف المعمول به فإنه لا بد فيه من العلم المفصل. وهذا بيان لما يلزم كل الأمة، فإنهم يلزمهم معرفة ما يعمل به تفصيلًا ليعملوا به. وما أخبروا به فليس عليهم معرفته؛ بل عليهم الإيمان به، وإن كان العلم به حسنًا أو فرضًا على الكفاية فليس فرضًا على الأعيان؛ بخلاف ما يعمل به. ففرض على كل إنسان معرفة ما يلزمه من العمل مفصلًا، وليس عليه معرفة العلميات مفصلًا». **الفتاوى**، ج 17، ص 388.

القول الثامن: إنّ المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلّا بعد ردّه إلى غيره.

القول التاسع: إنّ المتشابه هو آيات الصفات، ويرجع ابن تيمية هذا القول إلى بعض المتأخرين.

وابن تيمية بعد بيانه لهذه التفريعات في معاني المحكَم والمتشابه، يخلص، على خلاف هذه الأقوال، إلى تقرير القول بأنّ من آيات الكتاب ما جاءت تصف القرآن كلّه بأنه محكم، ومنها ما جاءت تصفُه بأنه كله متشابه، ومنها ما جاءت تصفُه بأنّ بعضه محكَم وبعضه متشابه[1]. ولعل هذا ما يفيد، عند ابن تيمية، أنّ المحكَم والمتشابه على أجناس مختلفة. وقبل بيان هذه الأجناس يجدر بنا أولًا بيان المدلول اللغوي لكلمة «محكم»، عند ابن تيمية، لما لهذا البيان من علاقة بمعنى المحكم عنده.

يقول صاحب الفتاوى: إن المُحكَم من الإحكام، والإحكام من الحكم، ثم يعمد إلى التمييز بين مدلولَي هاتين الكلمتين فيقول إن: «الحكم هو الفصل بين الشيئين»[2]، أي فاصل يفصل بين الحق والباطل، والصدق والكذب[3]. وأمّا الإحكام فهو الإتقان، إذ يقال: «إحكام الشيء إتقانه»[4].

على ضوء هذا البيان للمدلول اللغوي للفظ المحكم يميز ابن تيمية بين جنسين من المحكم:

1 ـ المحكم العام: وهو الكلام الذي تمّ إحكامه وإتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، أو هو الكلام المحكَم المتقَن الذي يصدق بعضه بعضًا، ولا يناقض بعضه البعض الآخر[5]. وهذا الجنس من الإحكام هو ما جاءت به بعض آيات الكتاب واصفة القرآن كلّه بأنه محكَم.

2 ـ المحكم الخاص: وهو الفصل في أمر مشابه لغيره من وجه، مخالف له من وجه آخر، بحيث يسمح هذا الفصل برفع اشتباه أحدهما بالآخر[6].

(1) **الفتاوى**، ج 3، ص 59.
(2) م. ن.، ص 60.
(3) م. ن.، ص. ن.
(4) م. ن.، ص. ن.
(5) م. ن.، ص 62.
(6) م. ن.، ص. ن.

وكما ميَّز ابن تيمية بين أجناس المحكَم، ميَّز كذلك بين أجناس المتشابه على النحو الآتي:

1 ـ المتشابه العام: وهو الكلام المتماثل المتناسب والمتوافق الذي يصدق بعضه بعضًا، فإذا أمر الله مثلًا بأمر في موضع لا يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به، أو بنظيره، أو بلوازمه. وإذا نهى مثلًا عن شيء، فإنه لا يأمر به في موضع ثانٍ، بل ينهي عنه وعن نظيره أو عن لوازمه. وإذ أخبر بثبوت شيء لا يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته، أو ثبوت لوازمه. وإذا أخبر بنفي شيء لا يثبته في مكان آخر، بل ينفيه أو ينفي لوازمه. فالمتشابِه العام من الكلام الذي يصدق بعضه بعضًا، ويختلف عن كلام البشر، أو ما يسميه ابن تيمية بالقول المختلف، الذي ينقض بعضه بعضًا، فيثبت الشيء تارة وينفيه تارة أخرى، أو يأمر به ويَنْهى عنه في وقت واحد. فالكلام المختلف هنا هو الكلام المتضادّ المتناقض، وأمّا المتشابه بهذا المعنى العام، فهو الكلام المتوافق المتماثل الذي يصدق بعضه بعضًا. لذلك كان هذا الجنس من المتشابه يعمّ القرآن كله. والتشابه هاهنا إنّما يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يصدق ويوافق بعضها بعضًا، كان الكلام متشابهًا بخلاف الكلام المتناقض الذي يضادّ بعضه بعضًا[1].

وإذا كان الأمر هكذا، فإنّ التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو موافق ومصدق له، لكون الكلام المحكم المتقن ما يصدق بعضه بعضًا ولا يناقض بعضه البعض الآخر.

2 ـ التشابه الخاص: وهو المتشابه في نفسه الذي تشترك عامة الناس والعلماء الراسخون في عدم العلم به، لأنّ علمه إنّما استأثر الله به، وهذا الجنس من المتشابه هو ما ذمَّ الله تابعيه.

3 ـ التشابه الإضافي: وهو ما ليس مشتبهًا على جميع الناس، وإنّما بالنسبة أو بالإضافة إلى بعضهم، فما يشتبه على هذا لا يشتبه على ذاك. بعبارة أوضح، أنّ المتشابه الإضافي هو الذي يشتبه على بعض الناس دون بعض، والمشتبه على البعض يمكن للآخرين، وهم العلماء الراسخون في العلم، معرفة حقيقته، فيبيِّنوا

(1) م. ن.، ص 61.

الفرق بين المشتبهين وهو فرق مانع لتشابه ما يعرفه البعض الآخر. فما يكون مشتبهًا من آي القرآن على عامة الناس لا يكون كذلك على أهل العلم، إذ: «لا ريب أنّ الراسخين في العلم يعلمون [هاهنا] ما اشتبه على غيرهم»[1]، وذلك لكونهم يعلمون المُحكم الخاص، فيفصِلون بين الاشتباه والاختلاف في وجوه الشيء. وإنْ جاز أن يقع بينهم من الاختلاف، فذلك إنما في المحكم الخاص والمتشابه الخاص، لا في المحكم العام والمتشابه العام، لأنّ كلام الله محكَم متقَن يصدق بعضه بعضًا ولا وجود فيه للتناقض والكذب والباطل.

ويؤكِّد ابن تيمية أنّ الطوائف الملية لم تختلف وحسب في معنى المحكم والمتشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران، بل اختلفوا كذلك في تحديد موضع الوقف في الآية، فكان اختلافهم بحسب قراءتين: قراءة من يقف عند قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، وقراءة مَن يقف عند لفظ الجلال (أي الله).

ويذهب ابن تيمية إلى أنّ كِلتا القراءتين حق[2]، بل الأكثر من هذا نجد تقي الدين يُرجِع القراءتين معًا، وعلى اختلافهما في الوقف، إلى السلف من الصحابة والتابعين فيقول:

أ ـ إنّ الوقف على الراسخين في العلم وقف منقول عن: «السلف [ف] قد قال كثير منهم أنهم يعلمون تأويله»[3]. وينسب هذا الوقف إلى مجاهد والربيع بن أنس ومحمد بن جعفر بن الزبير وغيرهم[4] ممّن نقلوا عن ابن عباس قوله: «أنا ممّن يعلمون تأويل القرآن»، وقوله: «أنا من الراسخين الذي يعلمون تأويله». واعتبروا الواو بعد لفظ الجلال واو العطف. واستدلّوا على كون المتشابه تعرف العلماء معناه بأدلة منها: أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلامًا لا معنى له أو غير مفهوم، كما لا يجوز أن يكون الرسول ﷺ وجميع الأمة لا يعلمون معناه، لأنّ في هذا القول قدحًا في الرسول ﷺ ورميه بأنه لم يبلِّغ رسالته البلاغ المبين، والحال أنّ الرسول كان عالمًا بأصول الشرع وفروعه، ما جاء مجملًا فيه أو مفصَّلًا، بل وعارفًا

(1) **الفتاوى**، ج 17، ص 385.

(2) **الفتاوى**، ج 17، ص 381.

(3) م. ن.، ص 390.

(4) م. ن.، ص. ن. وانظر كذلك **العقيدة السلفية**، ص 86.

بكلّ معاني ظاهره وباطنه[1]؛ هذا فضلًا عن أنّ العديد من الأدلة الشرعية وأقوال السلف تفيد بالقطع إمكانية معرفة وفهم وتدبُّر كلّ ما ورد به النصّ الشرعي[2]. وإذا كان قد وقع ذمُّ مَن تأوّل بعض الآيات المتشابهة، فإن ذلك الذم إنما وقع على من يتَّبع المتشابه لابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل المشكّك لا ابتغاء التفسير الحق المطابق لمعناه الذي هو التأويل المحمود عند السلف.

ويوضح ابن تيمية مقصد الفريقين، أعني مقصد أهل الفتنة ومقصد أهل التفسير، من التأويل، وما يجب ذمّه من التأويل وما لا يجب فيقول: إنّ أهل القصد الفاسد لما كان مرادهم بالقصد الأول القدح في القرآن، كانوا لا يطلبون إلّا المتشابه لإفساد النفوس وفتنتها به، كما كانوا ـ ومن غير كللٍ ـ يلهثون وراء تأويله. إلّا أنّ سعيهم في التأويل لم يكن من أجل الاهتداء إلى الحق، وإنما كان من أجل إثارة الفتنة فقط بالتشكيك والطعن فيه، وأمّا من طلب أو سأل عن المعنى المتشابه بقصد معرفته وإزالة أو رفع ما عرض له من الشَّبه، لكنه، في المقابل، عالم بالمُحكم متَّبع له، مؤمن بالمتشابه لا بقصد الفتنة، فهذا السؤال لم يذمه الله[3]، لأنّ السائل لم يقصد أو يبتغي الفتنة، فالذمّ للقصد والبغية لا لأصل السؤال[4]، لذلك اتَّخذه السلف والصحابة طريقًا لهم في معرفة آي القرآن.

ب ـ وأمّا الوقوف على لفظ الجلال فهو كذلك منقول عن أكثر السلف ممّن أقروا أنّ الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله[5]، وإنما عِلْمه موقوف على الله دون غيره، واعتبروا بذلك الواو بعد لفظ الجلال واو الاستئناف. وينسب ابن تيمية هذا الوقف إلى عائشة وابن عباس أيضًا[6]، وإلى غيره من الصحابة، وطائفة من التابعين مثل عروة وعمر بن عبد العزيز وغيرهم ممّن رأوا أنّ في هذا الوقف منعًا للتأويلات المغرِضة التي لا ترمي إلّا إلى إثارة الخلافات والفتن.

(1) C f. *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de tak-D-Din Ahmed*. B. Taimiya, op.cit.,p 9.

(2) **الفتاوى**، ج 17، ص 390.

(3) م. ن.، ص 393 ـ 394.

(4) ابن تيمية: **حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**، ص 238.

(5) **الفتاوى**، ج 17، ص 406.

(6) م. ن.، ص 392. وانظر كذلك **العقيدة السلفية**، ص 86.

واحتجّوا على هذا الوقف بحجج منها أنّ الله ذمَّ طالب المتشابه ابتغاء تأويله، وأنّ النبي ﷺ ذمَّ كذلك تابع المتشابهِ وقاصده حين قال و: «إذا رأيتم الذين يتّبعون ما تشابه منه فاحذروهم»[1]، فرفعوا بهذا حق التأويل عن الجميع. والسؤال الذي يعترضنا هاهنا هو كيف يجوز ويجمع ابن تيمية بين القراءتين على ما بينهما من اختلاف في الوقف: قراءة «أن المتشابه لا يعلمه إلّا الله»، وقراءة «أنّ المتشابه يعلمه الراسخون في العلم» ويقطع على أنّ كِلتا القراءتين حق؟.

يجيب ابن تيمية إنّ القراءة الأولى حق، لأنّ المراد بالمتشابه فيها المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله[2]، وأمّا القراءة الثانية فهي حقّ كذلك، لأنّ المُراد بالمتشابه فيها المتشابه الذي يعرف العلماء الراسخون تفسيره، وهو الذي سماه ابن تيمية بالمتشابه الإضافي[3]. وليس المقصود بتفسير العلماء للمتشابه الإضافي غير بيان اللفظ وتوضيح معناه، وهذه هي إحدى معاني التأويل، عند ابن تيمية، الذي يميِّز فيه بين معنيين اثنين قبل أن يردّهما معًا إلى السلف:

الأول: هو تفسير الكلام وتوضيحه وبيان معناه[4].

الثاني: هو المراد نفسه بالكلام[5]، أو هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام[6].

ويوضح ابن تيمية الفرق بين المعنى الأول والمعنى الثاني للتأويل فيقول: إنّ بين الاثنين بَوْنًا كبيرًا: فالمعنى الأول يكون التأويل فيه من: «باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح»[7]. والمعنى الثاني يكون: «التأويل فيه الأمور الموجودة في الخارج نفسها، سواء كانت ماضية أو مستقبلة»[8].

فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وذاته المتَّصفة بما لها من حقائق الأسماء والصفات موقوف عليه وحده، ولا يمكن أن يكون لغيره أبدًا، وذلك لكون ما أخبر

(1) **الفتاوى**، ج 17، ص 392.
(2) م. ن.، ص 381.
(3) م. ن.، ص. ن.
(4) **الفتاوى**، ج 13، ص 288.
(5) م. ن.، ص 289.
(6) **الفتاوى**، ج 3، ص 56.
(7) **الفتاوى**، ج 13، ص 289.
(8) م. ن.، ص. ن.

الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر لا يعلمه إلّا هو، وإن كنا نعلم معاني تلك الأخبار فنفسّرها، فإنّنا لا نعلم حقيقتها التي يبقى العلم بها موقوفًا عليه وحده. وإذا كان في ما أخبر به عن نفسه وعن اليوم الآخر ألفاظ متشابهة تشبه ما في هذا العالم المخلوق، فبالقطع ليس الخالق مثل المخلوق، ولا حقيقته كحقيقته، والاشتراك إنما هو في اللفظ فقط. ومع هذا فإنّ الإخبار عن الغائب لا يمكن أن يُفهم إلّا إذا عبِّر عنه بألفاظ وأسماء معلومة معانيها في الشاهد. فالعلم، إذًا، بما في الغائب لا يحصل إلّا بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم طبعًا بالفارق المميز بينهما: فعندما أخبر الله بالغيب الذي يختص به، علم الإنسان معنى ذلك، وفهم ما يريد الله إفهامه للإنسان بذلك الخطاب، ثم فسّر ذلك. وأمّا كُنْهُ الحقيقة المخبر بها، مثل يوم قيام الساعة، وكيفية صفات الله، وما إلى ذلك، فهي من الأمور التي استأثر الله بعلمها، إذ لا يعلمها غيره، وتأويلها التأويل المطابق لحقيقة الأمر كما هو موجود في الخارج تأويلًا لا يعلمه إلّا الله[1].

فهذا، برأي ابن تيمية، هو مذهب السلف الذين كانوا يرون أنّ الصفات إذا أضيفت إلى الله كانت حقيقة في المعنى المُراد وصف الله به لا مجازًا، وهذه الحقيقة لا يشركه فيها غيره، لأنها خاصّة به، وإذا أضيفت إلى الإنسان صارت حقيقة فيه لا مجازًا وخاصة به، والحقيقتان مختلفتان لاختلاف الذاتين.

ولعلّ القول بهذا ما جعل ابن تيمية يتحاشى تأويل الصفات وحملها على المجاز اللغوي، فهو لا يعترف بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، لذلك يقرِّر تقي الدين أنّ مذهب السلف هو الإحجام عن تأويل حقيقة الصفات وكيفياتها بالنسبة إلى الله تعالى، وإنْ كانوا يعلمون معناها وتفسيرها لكونها مفهومة المعنى مخرجة على ظواهرها. ويستدلّ ابن تيمية على قوله هذا بقول مالك بن أنس عندما سُئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[2] قال: الاستواء معلوم، (أي معلوم المعنى)، والكيف مجهول، (أي كيفية الاستواء مجهولة)، والإيمان به واجب، (أي أنّ الإيمان بالاستواء واجب. لماذا واجب؟ لأنه مذكور في القرآن)، والسؤال عنه بدعة، (أي السؤال عن الكيفية بدعة. لماذا بدعة؟ لأن الكيفية غير مذكورة لا في

(1) الفتاوى، ج 3، ص 57 ـ 59.

(2) سورة طه، الآية 5.

القرآن ولا في السنة). ويفسّر ابن تيمية هذا القول لمالك تفسيرًا موافقًا لمنهجه في التأويل قائلًا: إنّ مالك بيَّن بكلامه هذا أنّ الاستواء معلوم (بالنسبة إلى الإنسان)، وهذا هو تفسير اللفظ، وأنّ كيفية استوائه تعالى مجهولة (لديه). لذلك فعلمها مفوض لله الذي يستأثر وحده بهذا العلم(1).

هكذا ينتهي ابن تيمية إلى القول إن: «لفظ الاستواء [لفظ] متشابه يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزّه الله عنها. فنحن نعلم معناه، وأنه العلو والاعتدال؛ لكن لا نعلم الكيفية التي اختصّ بها الرب التي يكون بها مستويًا من غير افتقار منه إلى العرش، بل (...) العرش، وكل شيء محتاج إليه من كل وجه، وأنّا لم نعهد في الموجودات ما يستوي على غيره مع غناه عنه وحاجة ذلك المستوى عليه إلى المستوى، فصار متشابهًا من هذا الوجه، فإنّ بين اللفظين والمعنيين قدرًا مشتركًا، وبينهما قدرًا فارقًا هو مُراد في كلٍّ منهما، ونحن لا نعرف الفارق الذي امتاز الربّ به، فصرنا نعرفه من وجه، ونجهله من وجه، (فالثاني) هو تأويله، والأول هو تفسيره»(2). وما يسري على صفة الاستواء يسري على باقي الصفات والحقائق الأخرى التي إنما علم عينها وكنهها أو كيفياتها موقوف عليه تعالى وحده دون سواه، وإنْ كنّا نعلم معانيها فنفسّرها.

* * *

يتّضح، إذًا، ممّا تقدَّم أنّ ابن تيمية ميَّز بين جنسين من أجناس التأويل قبل أن يردّهما معًا إلى السلف، فاعتبر التأويل الأول هو تفسير الكلام وبيان معناه، وحصر حق هذا التأويل على الراسخين في العلم دون غيرهم، وجعل الثاني هو حقيقة عين المخبر به كما هو موجود في الخارج الذي يؤول إليه الكلام، والذي استأثر بعلمه الله وحده؛ واعتبر التأويل الأول تأويلًا لمعاني المتشابه الإضافي الخاص ببعض الناس وهم الراسخون في العلم، كما اعتبر التأويل الثاني موقوفًا على معاني المتشابه الخاص وهو المتشابه في نفسه الذي تشترك عامة الناس والراسخون في العلم في عدم العلم به، لأن علمه ممّا استأثر الله به ـ وإن كان يعلم معناه فيتمّ تفسيره.

(1) الفتاوى، ج 3، ص 58 ـ 59. كذلك الفتاوى، ج 17، ص 373. هذا ونعيد التأكيد هنا إلى أن التفويض، بحسب رأي ابن تيمية، ليس لمعنى الصفة على ما ذهب إليه بعضهم، وإنما هو لكيفيتها.

(2) الفتاوى، ج 17، ص 379.

غير أنّ هذا التميز وهذا الحصر التيمي، إنّما نجد نظيرًا له، أو ما يشبه أن يكون كذلك، عند أبي الوليد بن رشد الذي ميَّز ـ كما مرَّ معنا ـ في معاني الشرع بين صنفين كذلك:

الأول وسماه غير المنقسم الذي قال عنه إنه الصنف الذي يكون فيه المعنى الذي صرَّح به النصّ هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، وسمّاه ابن تيمية صنف المتشابه الخاص الذي قالَ عنه إنه من المتشابه في نفسه. وإذا كان ابن رشد قد اعتبر هذا الصنف ـ الذي يتعلّق إمّا بالمبادئ (الأصول) أو بما بعد المبادئ، أي بالكيفية ـ ممّا لا يجوز تأويله لأحد من العامة أو الخاصة، فإنّ ابن تيمية كذلك منع تأويل هذا الصنف، لكن ليس من الجهة التي منها منع ابن رشد تأويله، وإنما من جهة أخرى، هي جهة جهلنا بالكيفية الذي اعتبره تقي الدين ممّا يستأثر الله وحده بالعلم به، وإنْ كان قد جوّز تفسيره لعلمنا بمعناه[1].

الثاني وسمّاه المنقسم ـ وهو الذي قال عنه ابن رشد إنه لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى المقصود والحقيقي نفسه الموجود في الخارج، وإنّما يؤخذ بدل هذا المعنى المقصود معنى آخر ظاهري هو للأول مثال. وإذا كان ابن رشد يعتبر أنّ هذا الظاهر معلوم للعامة، وأنّ ما يشتبه عليهم هو المعنى البعيد المقصود من المعنى الظاهر، فإنّ ابن تيمية يعتبر أنّ من ظاهر الشروع ما قد يشتبه على عامة الناس.

لذلك، ومن هذه الجهة، أدرجه الشيخ ضمن صنف المتشابه الإضافي. ولئن كان ابن رشد قد جوَّز تأويل الظاهر من قبل العلماء، فإنّ ابن تيمية بالمثل قد جوز تأويله من قبل الراسخين في العلم. والاختلاف بينهما ـ في أحد وجوهه هاهنا ـ إنما هو في معنى التأويل. ففي الوقت الذي يعتبر فيه ابن تيمية التأويل هو التفسير الذي يخرج الألفاظ تخريجًا لغويًا يؤدّيه ظاهر اللفظ، متأثرًا في ذلك بالمنهج الظاهري[2]، يعتبر ابن رشد التأويل هو تخريج لغوي لدلالة اللفظ من الدلالة الظاهرة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بلسان العرب في

(1) قارن هنا ما ورد في الصفحتين 196 ـ 204 بما ورد في الصفحات 123 ـ 126، 216 ـ 217 من البحث.

(2) هناك مَن أرجَع تأثُّر ابن تيمية بالمنهج الظاهري إلى أستاذه ابن حزم الأندلسي الذي تتلمذ على كتبه. انظر ابن حزم: **حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه**، ص 234 ـ 237.

التعبير المجازي. ويقرِّر ابن تيمية أنّ التأويل بما هو تفسير وتوضيح وبيان، كان هو المعنى المتداول بين الصحابة ورجالات السلف على عكس المعنى المحدث له والمتمثِّل في الصرف الدلالي من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي. ويذهب تقي الدين إلى أنّ هذا الجنس من التأويل، إنّما هو بدعة استحدثت بعد عهد الصحابة ورجالات السلف، عاملًا بذلك على محاولة إفراغ ونسف هذا التأويل من مضمونه السلفي الذي أجمع على تقريره الأصوليون والفقهاء ورجالات الصوفية وأهل صناعة الفلسفة واللغويون من ملّة الإسلام، ولم يرفضه إلّا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية ـ ومن سلك مسلكهما على قلتهم ـ اللذين أخرجا كلّ هؤلاء عن منهج السلف بدعوى أنهم صرفوا الألفاظ عن ظاهرها، وأنّهم بصرفهم لهذا الظاهر صرفوا الكلَم عن مواضعه[1]. فمن الذي كان على منهج السلف، إذًا، ابن تيمية الذي يرفض التأويل جملة وتفصيلًا بدعوى عدم سلفيته أم ابن رشد الذي يقرّ بأنه على هدي أثر الصدر الأول من الصحابة ممّن وقف منهم على التأويل البعيد ولم يصرِّح به لكل الناس؟[2].

لمعرفة ذلك يتعين أولًا وقبل كل شيء، وضع سؤال آخر أوسع وأشمل وهو: هل كان التأويل جاريًا حقًّا بين رجالات الصدر الأول من الصحابة والسلف أم لا؟.

قبل الجواب عن هذا السؤال، لا بد من الإشارة هنا إلى أنه إذا كان الاختلاف بين التفسير والتأويل يرجع إلى كون الأول إخراجًا للَّفظ تخريجًا لغويًّا يؤديه ظاهر اللفظ، وكان الثاني إخراجًا لدلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، فإنّ هذا الاختلاف يجمعه اتّفاق بيِّنٌ حول مبدأ أساسي لا يمكن أن ينفيه الشيخ ابن تيمية وهو وجوب التخريج اللغوي أو الدلالي للألفاظ، لكون التفسير والتأويل

(1) انظر في هذا السياق الدراسة القيمة للدكتور المطعني حول **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1985.

(2) يقول ابن رشد إن الـ: «كثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أنّ للشرع ظاهرًا وباطنًا، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن مَن ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي ﷺ أنه قال: حدثوا الناس [أي الجمهور] بما يعرفون [أي بالظاهر] أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟. ومثل ما رُوِيَ من ذلك عن جماعة من السلف». (**الفصل**، ص 38) ويقول في الكتاب نفسه: «فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومَن كان منهم وقف على تأويل لم يرَ أن يصرح به». (م. ن.، ص 56 ـ 57).

كلاهما عمل على تخريج وصرف دلالة اللفظ سواء كان الصرف إلى معنى ظاهر أو إلى معنى غير ظاهر[1].

غير أن ما يستدعي الوقوف عليه هاهنا أمرين اثنين:

ـ الأول: أنّ الصرف أو التخريج الدلالي إلى معنى ظاهر لا يصحّ أن يفهم منه أنه لا يأخذ بالمجاز، لأن المجاز من الظاهر إذا كان ـ المجاز ـ مشهورًا أو كانت القرينة واضحة معلنة عن المجاز كاشفة له[2].

ـ الثاني: أنّ الصرف أو التخريج الدلالي للألفاظ، على ما أقرَّته عدد من المصنفات القديمة وجماع من الدراسات الحديثة، لم يظهر أول أمره مع الخلف، كما قال ابن تيمية بذلك، وإنما يعود إلى زمن السلف الذين كانوا على القول بالتخريج والصرف عن الظاهر.

بل إن من هؤلاء المحدثين ـ كإبراهيم بن حسن بن سالم ـ مَن أرجعه إلى عهد الرسول ﷺ معتبرًا أن: «أول مدرسة انطلق منها التأويل هي مدرسة الرسول ﷺ. وقد شملت هذه المدرسة ببيانها وتفسيرها، وبتأويلها جميع نواحي الإسلام والمسلمين عقيدة وهداية وتشريعًا (...). وقد كان بيان رسول الله ﷺ وتفسيره وتأويله لصحابته ولغيرهم من كافة الناس بواسطة أقواله وتقريراته التي هي محاور سنَّته ومنابع بيانه وتأويله لما أراد الله لعباده من عقيدة وعبادة وتشريع»[3].

وبحسب هذا الرأي، فإنّ التأويل بمعنى التفسير والبيان منه القريب ومنه البعيد، وأنه بهذين المعنيين كان موضوع السنة النبوية، بل ودورها الأساسي إزاء القرآن[3]. مستدلًا في ذلك بقوله تعالى مخاطبًا نبيه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[4]، بل ومعضدًا رأيه كذلك بقول الألوسي في تفسيره لهذه الآية أنه: «وعن مجاهد أنّ المراد بهذا التبيين: تفسير المجمل، وشرح ما أشكَل إذ هما

(1) دفع شبهة التشبيه، ص 60، هامش رقم 1.
(2) ابن حزم: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، ص 323.
(3) قضية التأويل في القرآن الكريم، ج 1، ص 145 ـ 146.
(4) م. ن.، ص 142.
(5) سورة النحل، الآية 44.

المحتاجان للتبيين، وأمّا النص والظاهر فلا يحتاجان إليه. وقيل المراد به: إيقافهم على حسب استعداداتهم المتفاوتة على ما خفى عليهم من أسرار القرآن وعلومه التي لا تكاد تحصى ولا يختصّ ذلك بتبيين الحرام والحلال وأحوال القرون الخالية والأمم الماضية»[1].

هكذا ينتهي هذا الرأي، إذًا، إلى التمييز في معنيي التأويل بين التأويل بما هو وقوف على حدود النص والظاهر منه، وبين التأويل بما هو بيان وتفسير لما ورد مجملًا أو شرح لما أشكَلَ وخفى من أسرار القرآن. فالمعنى الأول من التأويل هو التأويل القريب، وأمّا المعنى الثاني منه فهوالتأويل البعيد؛ وأنه عن هذه المدرسة الأولى، مدرسة الرسول ﷺ، أخذ الصحابة: «كيفية التأويل القريب منه والبعيد: فالقريب يُستفاد من الحديث المروي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «كان ﷺ يقول في ركوعه: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي بتأوّل القرآن»، أي يعمل بقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾[2]. فلذلك جمع في دعائه التسبيح والحمد وذكر لفظ الرب وطلب المغفرة. فقولها (بتأول) صريح في أنه عليه الصلاة والسلام فسّر الآية بالظاهر منها، وهذا من التأويل القريب. وأمّا التأويل البعيد فقد روي عن الرسول ﷺ تأويل بعيد ومعنى مراد من سورة «النصر» يتجاوز ظاهرها. [إذ] أخرج أحمد بن جرير وابن المنذر وابن مردويه عن ابن عباس قال لما نزلت: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ قال رسول الله ﷺ نعيت إليّ نفسي أني مقبوض في تلك السنة. وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ قال رسول الله ﷺ «نعيت إليّ نفسي وقرب أجلي»[3].

والظاهر، على ما يؤكّد ذات الرأي، أنَّ هذا التأويل بمعنييه: القريب (الظاهر) والبعيد (الخفي)، قد: «حافظ عليه الصحابة وبلغوه لبعضهم بعضًا في مجالسهم وفي تدبّرهم لآي القرآن الكريم وفي استنباطهم لمعانيه»[4]؛ إذ قال جابر: «ورسول الله

(1) **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 142. وانظر هذا التفسير للألوسي في **روح المعاني**، ج 14، ص 150.
(2) سورة النصر، الآية 3.
(3) **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 146 ـ 147. وانظر كذلك **الدر المنثور**، ج 6، ص 406. الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 3، القاهرة، د. ت، ص 256.
(4) **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 147.

ﷺ بين أظهرنا عليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء عملنا به»[1]؛ وجاء في دعاء النبي ﷺ لعبد الله بن عباس: «اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»[2].

غير أنه وإلى جانب هذا التأويل المحمود والمتداول بصنفيه عند السلف كان ثمة لديهم تأويل مذموم و: «مكروه قد يصل إلى المحرم. وهو المنطلق من الباطل لزرع الشكوك والأوهام استجابة لهوى النفوس، ولزيغ القلوب. وهذا ما حذَّر منه عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: [إذ] حدث أبو حازم عن أبيه أنّ عمر بن الخطاب قال: ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه، ولا فاسق بين فسقه، ولكني أخاف عليها رجلًا قد قرأ القرآن حتى أزلقه بلسانه ثم تأوّله على غير تأويله»[3].

وقصارى القول، أنه إذا ما صرف النظر عن هذا التأويل الأخير بما هو تأويل مذموم عند السلف، فإنَّ التأويل الأول بصنفيه أو معنييه: القريب (الظاهر) والبعيد الصارف لدلالة اللفظ مع شرط التقيد بقواعد اللغة وأساليب التخاطب العربي، جامع، بحسب هذه المصنّفات والدراسات، لأكثر السلف، إيمانًا منهم أنَّ التخريج أو التأويل بلا قيد أو شرط خروج عن الملة، والجمود على الظاهر وترك التأويل مطلقًا ابتداع يفضي إلى التشبيه والتجسيم[4]، لذلك كان أكثر السلف على الصرف والتخريج سمّي تأويلًا أو تفسيرًا. ولعلّ الوعي بهذا ما جعل أحد الشيوخ المعاصرين ـ العاملين في حقل الدراسات التيمية، والهادفين منها إلى تقريب فكره ـ يشدِّد القول على أنّ التأويل ـ بما هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح المجازي لدليل يقتضيه ويقترن به ـ إن دلَّ عليه دليل صحيح كان تأويلًا حقًّا ومحمودًا، بل يلزم العمل به لأنه يفيد المعنى الأول للتأويل عند ابن تيمية وهو

(1) ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تعليق وتقديم. طه عبد الرؤوف سعد، ج 2، بيروت، لبنان، دار الجيل، 1973، ص 290 ـ 291.

(2) وقال ابن عباس: «أنا ممّن يعلم تأويله» انظر **جامع البيان**، ج 3، ص 122. وانظر **أعلام الموقعين**، ج 2، ص 261. وقال أبو عمر يوسف بن عبد البر: «إن إجماع الصحابة لا يجوز خلافهم والله أعلم لأنه لا يجوز على جميعهم جهل التأويل». **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، ج 2، دار الفكر، د. ت، ص 32.

(3) **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 145. وانظر **جامع بيان العلم وفضله**، ص 238.

(4) **الأسماء والصفات**، ص 97.

التفسير، لأنّ تفسير الكلام تأويله إلى ما أراده المتكلم به سواء كان على ظاهره أم على خلاف ظاهره ما دمنا نعلم أنه مراد المتكلّم[1].

فالتأويل بهذا المعنى الصارف لدلالة الألفاظ، إذًا، إنما هو أحد معاني التفسير ـ لاستيفائه شروط التأويل المحمود ـ لكن ليس بالمعنى الضيق الذي حصره فيه ابن تيمية وردّه إلى السلف، بل بمعنى آخر ورد كذلك عن السلف وهو إخراج دلالة اللفظ من معنى يثبت لله الشبيه أو الند والنظير ـ والتشبيه أو الشريك دليل موجب للصرف أو التخريج، ومن هنا سعي هذا التفسير إلى التنزيه ـ إلى معنى آخر مخالف للأول سواء كان ظاهرًا أو غير ظاهر، لكن شريطة وجود علاقة بين المعنيين أو ما يسمّى بشرط احتمال اللفظ المصروف للمعنى المصروف إليه يكون هو مراد المتكلِّم. فمن شروط التأويل الحق، إذًا، التزام المؤول إعطاء الظاهر معنى آخر هو المقصود من المتكلم لا معنى أو معاني أخرى تخرج عن ذلك القصد كما هو حال العديد من التأويلات الكلامية الخاطئة التي لم تراعَ ـ بالإضافة إلى أمور أخرى سبق ذكرها ـ هذه القاعدة أو الشرط في عملية التأويل، ممّا جعلها موضوع نقد أبي الوليد بن رشد، وذلك لأنّه إن لم توجد أي علاقة بين المعنى المؤول والمعنى المؤول إليه المقصود من المتكلم من خلال سياق الكلام، كان التأويل باطلًا لا محالة، وبطلانه إنّما هو من وجوه أهمها: تحريفه للغة، وتعطيله لدلالة البيان الإلهي في النص القرآني من أن تدلّ على المعنى أوالمعاني التي قصدها. لذلك سميت المعتزلة عند البعض بالمعطلة لتعطيلها في تأويلاتها العلاقة اللغوية والدلالة القرآنية بين المعنى المؤول والمعنى المؤول إليه، أو بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، كما هو أمرها مثلًا عندما أنكرت الرؤية يوم القيامة متأوِّلة بذلك كلمة ناظرة في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بـ (منتظرة) من الانتظار. وفي ذلك إقرار لمعنى باطل هو انتظار المؤمنين لمجرّد الثواب والنعمة، وهذا هو الخطأ في المدلول أو المعنى، وأمّا الخطأ في الدليل أو اللفظ، فهو في تحريفهم للكلَم عن مواضعه بنقل «إلى» من الحرفية إلى الاسمية فتكون «إلى» مفرد «آلات» التي هي النعم[2].

(1) انظر محمد صالح العثيمين، **تقريب التدمرية**، ط 1، دار ابن الجوزي، 1992، ص 77. وانظر الرأي نفسه في **العقيدة السلفية**، ص 101.

(2) **منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم**، ص 60.

فكان هذا التأويل باطلًا لإخلاله الواضح للسان العربي على حد ما اشترط ابن رشد في التأويل السليم، ولعدم تقيده بقوانين اللغة وأساليب التخاطب العربي، فضلًا عن إبطاله لمعاني ودلالات النصّ الملّي عمّا دلت عليه من حقائق. بعبارة ابن تيمية، أنّ هذا التأويل باطل، لأنه عطّل النصوص عمّا دلت عليه من الصفات اللائقة بالله وحرفها إلى معانٍ لا تدلّ عليها.

غير أن ما يجب التنبيه إليه هاهنا، هو أنّ تمييز ابن رشد بين تداول التأويل اليقيني بين أكثر رجالات الصدر الأول[1]، وتداول التأويل الجدلي بين الخلف والتابعين الذي أملته شروط معينة ـ ذاتية وموضوعية ـ وتأكيده على خصوصيات التأويل الأول المتمثِّلة أساسًا في ميزة الملكة اللغوية السليمة، وخصوصية الفضيلة الكاملة، والتقوى الصافية النقية التي أغنته (أي الصدر الأول) عن طريق الاستدلال المنطقي لقُرب عهد أصحابه بالتنزيل، وأخذهم مباشرة عن الرسول ﷺ ما أشكل بيان معناه من القرآن، ما يجعل قول ابن تيمية بأن «الصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين لا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى [المجازي]» قولًا فيه نظر، إذ لم يتميَّز لصاحبه الفرق بين معاني التأويل اليقيني عند ابن رشد، ومعنى التأويل الجدلي عند المتكلمة، فسحب على أبي الوليد المعنى الجدلي للتأويل الكلامي الذي جعله ابن رشد إحدى أهم موضوعات نقده.

ويمكن أن يتبيَّن لنا خطأ دعوى ابن تيمية هذه من خلال عرضنا لبعض الأمثلة وردت عن القدماء مثلما وردت عن المحدثين، وهي أمثلة مثبتة لكون التأويل اليقيني كان متداولًا بالفعل بين الصحابة ورجالات السلف وأئمة المسلمين، وإنْ لم يكونوا على معرفة بطرق الاستدلال المنطقي. إذ كانوا في صرفهم لألفاظ الشرع يَجمعون بين التفسير اليقيني والتأويل اليقيني، دون أن يقيموا أي تمييز أو فاصل بينهما، اللهم إلّا مراعاة شرط تنزيهه تعالى بالاحتراز في عملية التأويل أو التفسير من السقوط في متاهة التشبيه أو التمثيل. لكن قبل هذا البيان نودّ أن نمهِّد لذلك بعرض أحد نصوص ابن تيمية التي أتى فيها على إنكار المجاز بإطلاق، سواء تعلق الأمر في اللغة أو في القرآن. غير أنه وقبل هذا وذاك يمكننا اختزال أسباب إنكار ابن تيمية للمجاز مطلقًا في السببين الأساسيين الآتيين:

(1) انظر الفصل، ص 38 ـ 56 ـ 57. كذلك الصفحة 283 هامش رقم 2 من هذا البحث.

الأول: دخول المجاز ـ بعد أن كان مسألة لغوية وبلاغية ـ إلى مجال مباحث العقيدة والتوحيد، وتعسف بعض الفرق الكلامية في التأويل واستنباط المعاني البعيدة عن مؤيدات النقل والعقل، مثل تأويل المعتزلة «يد الله» بالقدرة وما يعنيه ذلك من تعطيل لصفة من صفات الله، ومثل تأويل: «الجهمية والرافضة حيث صار بعضهم يقول: الإمام المبين علي بن أبي طالب، والشجرة الملعونة في القرآن بنوأمية، والبقرة المأمور بذبحها عائشة، واللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين (...) وقول بعض الصوفية: ﴿ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ هو القلب ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ هي النفس، وأمثال هذه التحريفات»[1].

الثاني: خطأ تحقيق بعض الفرق الكلامية كالمرجئة في معنى الإيمان وذلك عند اعتبارهم إياه مجرد تصديق واعتقاد، وأما الأفعال والأعمال الصالحة، وأما العمل بالأوامر والنواهي الشرعية، فلا يدخل في باب الإيمان حقيقة، وإنما مجازًا فقط[2].

إنّ هذين السببين هما العاملان الرئيسان اللذان أثارا الحفيظة النقدية للشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية، فحشد كل إمكاناته ومؤهلاته الفكرية والمعرفية لإبطال هذه الأقوال وأسباب القول بها، أعني المجاز بإطلاق سواء تعلّق الأمر في اللغة أو في القرآن الكريم. يقول ابن تيمية: «وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلّم به أئمة اللغة والنحو، كالخليل وسيبويه وأبي عمر وابن العلاء ونحوهم (...) ولم يَقُل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف»[3].

(1) **الفتاوى**، ج 5، ص 551.

(2) كتاب الإيمان، ضمن **الفتاوى**، ج 7، ص 116 وما بعدها، عبدالعظيم إبراهيم محمد المطعني، **المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**، ط 1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1995، ص 7 ـ 8. وانظر أيضًا للمؤلف نفسه: **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**، ج 2، ط 1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1985، ص 881 وما بعدها. وانظر ص 84 ـ 86 من هذا البحث.

(3) **الفتاوى**، ج 7، ص 88.

ويمكن تلخيص أهم ما أتى به ابن تيمية في هذا النص في النقط الآتية:

1 ـ إن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث تدول بعد انصرام القرون الثلاثة الأولى.

2 ـ إنكار كون هذا التقسيم كان متداولًا بين الصحابة والتابعين أو أحد من الأئمة.

3 ـ إنكار أن يكون هذا التقسيم واردًا عند اللغويين والنحويين الأوائل (قبل القرون الثلاث).

وقد كان بالإمكان أن تشكِّل هذه الإنكارات الثلاثة مدار مناقشتنا لنصّ ابن تيمية، غير أنه ونظرًا إلى ضيق المجال، ونظرًا إلى ارتباط وتداخل الإنكار الأول بالإنكار الثاني والثالث، ونظرًا كذلك إلى بُعد الإنكار الثالث عن مقصد بحثنا، فإننا سنقف فقط على مناقشة الإنكار الثاني من خلال تعقُّبنا لبعض ما أعادت تأكيده بعض الدراسات الحديثة مثل دراسة حسن سالم ودراسة محمد سعيد رمضان البوطي ودراسة المطعني وغيرها من الدراسات ممّن أعاد فيها أصحابها تأكيد وبيان كيف أنّ السلف والصحابة والتابعين وأئمة الإسلام، الذين شهدوا عصر القرون الثلاثة الأولى، كانوا من المجوزين على ما أكّد ـ ابن رشد وغيره ـ كثير من القدماء[1] ولم يمنعوا القول بالمجاز أو التأويل المجازي كما جاء في كلام ابن تيمية: يظهر هذا ـ على ما يذكر المطعني لكبار المفسِّرين من القدماء ـ من تأويلات الصحابة للصراط في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[2]، بأنه عند جابر وابن عباس وابن مسعود وعبد الرحمان بن زيد هو الإسلام، وقال علي بن أبي طالب إنه القرآن، وفي رواية له عن الرسول ﷺ أن الصراط المستقيم هو «كتاب الله»، وقال

(1) سواء المفسرون منهم أو المحدثون أو الفقهاء والأصوليون أمثال الطبري في **جامع البيان** والسيوطي في **الدر المنثور** والزمخشري في **الكشاف** وابن قتيبة في **تأويل مشكل القرآن** والبيهقي في **الأسماء والصفات** وأبي الحسن الجوزي في **دفع شبهة التشبيه** وأبو بكر الحصيني الدمشقي في **دفع شبهة من تشبه وتمرد** وغيرهم كثير. وانظر في هذا الصدد المطعني، **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ج 1، ص 5 وما بعدها. حسن سالم، **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 141 وما بعدها. محمد سعيد رمضان البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص 132 وما بعدها. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص 289 وما بعدها.

(2) سورة الفاتحة، الآية 6.

آخرون إنه السنة والجماعة، وقال بعضهم الآخر إنه الطاعة والمتابعة لله ورسوله[1]. ومعلوم أنّ الصراط في اللغة هو الطريق[2]، إلّا أنّ الصحابة صرفوه عن معناه اللغوي الظاهر هذا ليفيد المعاني المختلفة التي أوردناها لهم[3]. ويقرّ ابن تيمية ذاته بهذا الاختلاف ويعتبره: «اختلاف تنوّع لا اختلاف تضادّ»[4]. كما أوّلوا المرض في قوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾[5]، بأنه النفاق على ما ورد في: «النقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف الصالح»[6]، وقال بعضهم إنه الشك[7]، فصرفوا بذلك لفظ المرض من معنى ظاهري يفيد العلّة والسقم إلى معانٍ أخرى تفيد الشكّ والنفاق وما إلى ذلك[8]. وأوّل عمر قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ ﴾[9]، أوله عمر بنهيه أهل مكة أن يتّخذوا لدورهم أبوابًا لينزل الحاج حيث شاء. وتأوّلًا منه أيضًا لهذه الآية اعتبر حرم مكة لكافة المسلمين، فلا تقطع أرضه لأحد ليملكها ويورثها[10]. وتأويل عمر كذلك للآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[11] بأنها نعي النبي ﷺ وليست إخبارًا وبشرى لكمال الدين على ما يفهم من ظاهرها[12]. وتأويل ابن

(1) انظر الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج 1، ط 1، مصر، المطبعة الأميرية، 1329هـ، ص 57 ـ 58. الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تصحيح وتعليق محمد شكري الألوسي البغدادي، ج 1، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، د. ت، ص 92.

(2) يقول القرطبي: «أصل الصراط في كلام العرب الطريق» انظر **الجامع لأحكام القرآن**، ج 1، ط 2، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1935، ص 147.

(3) انظر **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ج 1، ص 465. ج 2، ص 657 ـ 658.

(4) انظر الفتاوى، ج 13، ص 333. كذلك **مقدمة في أصول التفسير**، م. س، ص 24.

(5) سورة البقرة، الآية 10.

(6) **روح المعاني**، ج 1، ص 149.

(7) انظر أبو حيان التوحيدي، **البحر المحيط**، نشر عبد الله ومحمد الصالح الرشدي، ج 1، الرياض، السعودية، مكتبة النصر الحديثة، د. ت، ص 58. حيث يقول: «ويحتمل أن يُراد به المجاز فيكون قد كنى به عمّا حلّ القلب من الشكّ قاله ابن عباس».

(8) **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ج 1، ص 457 ـ 459. ج 2، 658.

(9) سورة الحج، الآية 25.

(10) جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، نشر محمد أمين دمج، ج 4، بيروت، لبنان، المكتبة الشعبية، د. ت، ص 351. **الجامع لأحكام القرآن**، ج 12، ص 32. **روح المعاني**، ج 17، ص 138. **تفسير القرآن العظيم**، ج 3، ص 262. وانظر كذلك **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 151.

(11) سورة المائدة، الآية 3.

(12) انظر الشاطبي، **الموافقات**، ج 3، ص 256. وانظر كذلك **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 153.

عباس ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ﴾ لـ (الساق) في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[1]، بمعنى الكرب والشدة[2]. وتأويله كذلك لـ (استوى) في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾[3]، بمعنى ارتفع وصعد أمره إلى السماء[4]. وتأويله للنصر في قوله تعالى: «إذا جاء نصر الله والفتح»[5]، بأنه أجل الرسول[6]، وقد شاطره عمر هذا التأويل قائلًا له: «ما أعلم منها إلّا ما تعلم»[7].

هذه، إذًا، عيِّنة من الصروفات والتأويلات المجازية التي أخرج فيها الصحابة ورجالات السلف اللفظ من معناه الحقيقي الظاهري إلى المعنى المجازي. وأمّا حول تأويلات أئمة المسلمين، فيمكن أن نكتفي بإيراد موقف إمام ابن تيمية نفسه، أعني بذلك أحمد بن حنبل، وتأويله لـ (جاء) في قوله تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا»[8]، بمعنى وجاء أمر ربك[9]. وتأويل البخاري من أهل الحديث للضحك في قول الرسول ﷺ: «لقد ضحك الله الليلة من فعلكما» إلى آخر الحديث بأنه الرحمة[10].

(1) سورة القلم، الآية 42 ـ 43.

(2) **تفسير القرآن العظيم**، ج 4، ص 491. **الدر المنثور**، ج 6، ص 254. **جامع البيان**، ج 29، ص 24.

(3) سورة طه، الآية 5.

(4) **الأسماء والصفات**، ص 413. وانظر اللفظ بهذا المعنى لبعض السلف في **روح المعاني**، ج 16، ص 154 ـ 159. **جامع البيان**، ج 16، ص 104. وانظر كذلك **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص 135 ـ 136.

(5) سورة النصر، الآية 1.

(6) **تفسير القرآن العظيم**، ج 4، ص 691. **جامع البيان**، ج 30، ص 215. **الدر المنثور**، ج 6، ص 407. **الموافقات**، ج 3، ص 256. وانظر كذلك **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 147.

(7) **الدر المنثور**، ج 6، ص 407. **الموافقات**، ج 3، ص 256. **جامع البيان**، ج 30، ص 215. **تفسير القرآن العظيم**، ج 4، ص 691. وانظر كذلك **قضية التأويل في القرآن الكريم**، ج 1، ص 147.

(8) سورة الفجر، الآية 22.

(9) **الأسماء والصفات**، ص 292. وانظر اللفظ بهذا المعنى في **روح المعاني**، ج 30، ص 128. **الجامع لأحكام القرآن**، ج 20، ص 55. **دفع شبهة التشبيه**، ص 8 هامش رقم 1، ثم ص 26 ـ 27. **دفع شبهة من تشبه وتمرد**، ص 5 ـ 16. وانظر كذلك **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص 134 ـ 137.

(10) **الأسماء والصفات**، ص 470. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص 134 ـ 135. ويقول ابن قتيبة وهو من كبار المحدثين المولود في أوائل القرن الثالث للهجرة (213هـ) أي قبل مولد ابن تيمية بما يربو عن أربعة قرون، يقول: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه. ففيها: الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، =

هكذا يبدو، إذًا، كيف أنّ السلف والأئمة وأشهر رجالات أهل الحديث كانوا مقرّين بالتأويل المجازي، بل إن ابن تيمية نفسه يقرُّ بكون لفظ المجاز قد عرف في كلام إمامه أحمد ذاته، فهو يقول: «وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلّا في كلام أحمد بن حنبل؛ فإنه قال في كتاب الردّ على الجهمية في قوله: (إنا، ونحن) ونحو ذلك في القرآن: هذا من مجاز اللغة، يقول الرجل: إنا سنعطيك. إنا سنفعل؛ فذكر أنّ هذا مجاز اللغة»[1]. ثم يقول ابن تيمية، بعد هذا مباشرة: «وبهذا احتجّ على مذهبه [أي على مذهب أحمد] من قال: إن في القرآن مجازًا، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الخطاب وغيرهم»[2]. فجميع هؤلاء ينسبون إلى الإمام أحمد القول بالمجاز في القرآن، وهم من أصحابه، أي على المذهب الحنبلي، وأقدم زمنًا من ابن تيمية، والسبق الزمني ـ بعبارة المطعني ـ مظنّة الترجيح لقرب السابق من مصدر القول والرواية[3]. ومع ذلك نجد تقي الدين يورد القول بأنه قد: «حكى بعض الناس عن أحمد في ذلك [أي في المجاز] روايتين»[4]: رواية الإنكار والنفي ورواية الجواز والإثبات، فيرجح رواية النفي المنتصرة والموافقة لمذهبه على رواية الإثبات على الرغم من قوة حجية الرواية الثانية[5].

ولعلّ ما طالعنا به تقي الدين هاهنا من إنكار ورفض للمجاز جعلنا نستقر على القول بأن ثمة مذهبين أو توجهين اثنين في طرق وأساليب التعامل مع النصّ الملي: التوجّه الحرفي الذي يرى أن للنص دلالة واحدة ظاهرة، والتوجه التأويلي

= والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن». **تأويل مشكل القرآن**، شرح السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، د. ت، ص 20 ـ 21.

(1) **الفتاوى**، ج 7، ص 88 ـ 89. وانظر هذا الكلام لأحمد بن حنبل في كتابه «الرد على الزنادقة والجهمية» المنشور ضمن كتاب **عقائد السلف**، علي سامي النشار وعمار جمعى الطالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1971، ص 64.

(2) **الفتاوى**، ج 7، ص 89.

(3) **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ج 2، ص 688.

(4) **الفتاوى**، ج 7، ص 89.

(5) حول قوة رواية إثبات المجاز عند الإمام أحمد مقابل ضعف رواية النفي انظر **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ص 685 وما بعدها.

الذي يرى أنّ النص مكتنز بالدلالة، أي فضاءً دلاليًا يحكمه نوع من التدرج المعرفي والدلالي من الدلالة الحسية إلى الدلالة العقلية.

غير أن هذين التوجهين، وإن كانا يبدوان منفصلين عند بادئ الرأي، فإنهما في واقع الأمر يتداخلان بصورة غير معلنة، أو على الأصحّ أنّ التوجه الظاهري الحرفي لا يقوى على المرابضة في موقعه الرافض للتأويل أمام قوة مطلب النصّ بوجوب التأويل والصرف الدلالي لظاهر بعض ألفاظه. ويمكن أن نلمس هذا ـ كما يقول المطعني ـ عند ابن تيمية ذاته الذي نعثر لديه على وجود مذهب التأويل المجازي إلى جانب مذهب الإنكار أو الرفض. يتبيّن هذا سواء من التأويلات التي نقلها ابن تيمية عن السلف، أو تلك التي ترجع إليه هو نفسه، والتي صرف فيها اللفظ عن ظاهره[1]: فمن التأويلات التي رواها أو نقلها عن السلف والصحابة، على ما يذكر محمد سعيد رمضان البوطي، ما رواه عن جعفر الصادق من تأويله (الوجه) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2]، بمعنى الدين. وما رواه عن الضحاك من تأويل (الوجه) في الآية نفسها بمعنى الجنة والنار والعرش[3]. ومثل تأويله للفظ المعية، أي معية الله وقربه من خلقه، بأنه العلم لعامة الناس، والنصر والتأييد لخاصتهم وهم الأنبياء والأولياء؛ إذ بعد عرضه لرأي أربعة مذاهب في المعية عاد فارتضى لنفسه مذهبًا واحدًا هو المذهب الرابع، ونسبَه إلى سلف الأمة، حيث قال إنهم: «آمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم، وأثبتوا أنّ الله تعالى فوق سمواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائنون، وهو أيضًا مع العباد عمومًا بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية»[4]. وبعد أن أسند هذا التأويل إلى السلف ـ عمومًا ـ عاد فأسنده إلى إمام الحنابلة أحمد بن حنبل فقال: «قال حنبل بن إسحق في كتاب «السنة»: قلت لأبي عبد الله أحمد بن حنبل: ما معنى قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ و﴿مَا يَكُونُ

(1) **المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**، ص 10. كذلك **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ص 881 وما بعدها. **موقف ابن تيمية من أهم الفرق والديانات في عصره**، ص 153 ـ 154.

(2) سورة القصص، الآية 88.

(3) انظر **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، ص 135. وانظر نقول ابن تيمية لهذه الأحاديث في **الفتاوى**، ج 12، ص 428.

(4) **الفتاوى**، ج 5، ص 231.

مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾إلى قوله تعالى ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾ قال: علمه، عالم الغيب والشهادة محيط بكل شيء»[1]. فلفظ المعية والقرب هنا مصروفان عن ظاهرهما الذي يفيد ضيق المسافة بين شيئين أو انعدامها. ولمّا كان القرب لغة من صفات الأجسام فقد تحرج ابن تيمية وقبله رجالات السلف والخلف من إجراء اللفظ على ظاهره، فقصدوا بذلك تنزيه الله عن صفات الحوادث، لأن القرب بحسب اللغة يقتضي المكانية، والله قد تنزه عن المكان والزمان. بعبارة أخرى، أنّ الغرض من الصرف هو نفي المماسّة الحسية، وهذا بالفعل ما يقوله مجوزو التأويل المجازي في مثل هذه المواضيع: القرب والمعيّة[2]. ثم قال ابن تيمية في مكان آخر: «إن النبي ﷺ قال: «اقرؤوا البقرة وآل عمران فإنهما يجيئان يوم القيامة يحاجّان عن أصحابهما»، فلمّا أمر بقراءتهما وذكر مجيئهما يحاجّان عن القارئ علم أنه أراد بذلك علمه»، وهذا تأويل واضح كذلك من ابن تيمية[3].

وجملة القول، إن ابن تيمية مقرّ بالتأويل المجازي[4]، وهذا ـ على ما يبسط المطعني ـ بيِّن أيضًا من كلامه الذي قال فيه: «لا ريب أنّ المجاز قد يشعّ ويشتهر حتى يصير حقيقة»[5]. وقوله[6]: فمَن ظنّ أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئًا من صفات المخلوقين مع كون النصّ قد خصّه بالله، كان جاهلًا جدًّا بدلالات اللغات، ومعرفة الحقيقة والمجاز»[7]. وقوله: «تارة يكون اللفظ مشتركًا، أو مجملًا؛ أو مترددًا بين حقيقة ومجاز؛ فيحمله [أي الفقيه] على الأقرب عنده، وإن كان المراد هو الآخر [أي المجاز]»[8]. وقوله: «اعتقاده [يعني الفقيه] أنّ تلك الدلالة قد عارضها ما دلّ على أنها ليست مرادة»[9]. وقوله: «مثل معارضة العام

(1) م. ن.، ص 496. وانظر هذا التأويل لأحمد للآية السابعة من سورة المجادلة في **عقائد السلف**، م. م. ص 95.
(2) **المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه**، ص 11. **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ص 730.
(3) **المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه**، ص 11 ـ 12.
(4) انظر م. ن.، ص 13.
(5) انظر م. ن.، ص 18 ـ 21.
(6) **الفتاوى**، ج 12، ص 277.
(7) **الفتاوى**، ج 5، ص 208.
(8) ابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ضمن **الفتاوى**، ج 20، ص 245.
(9) م. ن.، ص 246.

بخاص، أو المطلق بمقيد، أو الأمر المطلق بما ينفي الوجوب، أو الحقيقة بما يدلّ على المجاز، إلى آخر أنواع المعارضات. وهو باب واسع أيضًا؛ فإن تعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحر خضم»[1].

هكذا نجد ابن تيمية، إذًا، يرفض ـ في دعاويه العامة ـ التأويل المجازي على المستوى النظري، لكن صعوبة التزام هذا الرفض أو الإنكار على المستوى التطبيقي العملي ألزمه، في أكثر من موضع، الإقرار به على المستوى النظري، وإنْ ظلَّ الغالب على المذهب نظريًا هو الرفض لا القبول[2]. لذلك أمكن القول إن الغزالي كان محقًّا حين سبق وأن أكّد في فيصل التفرقة بأنّ الرافضين للتأويل لم يمكنهم الاستغناء عليه مطلقًا، إذ حتى الحنابلة المتشدِّدين في رفض التأويل اضطروا إلى تأويل عدد من الأحاديث[3].

ولا تفوتنا الإشارة هنا، بعد هذا التأكيد، إلى أنّ ابن رشد قد سبق وأن عبَّر عن نيته في تفسير كل الأقاويل الشرعية باعتماد هذا المنهج التأويلي حين قال: «وبودِّنا أن يتَّفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة، أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أو لا يؤول، وإن أول فعند من يؤول، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث»[4]. ويقول في موضع آخر: «وبودّنا لو تفرّغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه، وإن أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد»[5]. غير أن الرجل لم يتيسر له وضع مشروعه التفسيري هذا الذي كان سيشكل بحق وجهًا آخرًا من أوجه الرشدية.

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) انظر **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ج 2، ص 881 وما بعدها. كذلك **المجازعند ابن تيمية وتلاميذه**، ص 10 ـ 22. وقد نجد ما يشبه هذا التحيُّر التيمي عند العديد من المقربين لفكره كما هو الحال عند سيد عبدالعزيز السيلي الذي سيميِّز بين نوعين من المجاز: المجاز في اللغة والمجاز في الدلالة، فيجوز الأول ويبطل الثاني. لنسمعه وهو يقول: «الفرق بين المجاز في اللغة والمجاز في الدلالة [أن] المجاز في اللغة هو المجاز في التعبير اللغوي بمعنى أنّه جائز وسائغ. أمّا المجاز في الدلالة على المُراد فمعناه أنَّ اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في غيره. وهذا [برأيه] لم يقل به أحد من المتقدمين». (انظر **العقيدة السلفية**، ص 81). لينتهي بعد هذا بقليل إلى القول إنّ المجاز في اللغة أو المجاز في التعبير اللغوي: «من الأساليب الجائزة ولا يُقال إنها من باب المجاز الذي هو قسيم الحقيقة» م. ن.، ص 82.

(3) أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994، ص 83 ـ 84.

(4) **مناهج الأدلة**، ص 158.

(5) **الفصل**، ص 57.

وإذا كان ابن رشد لم يلتزم بتطبيق هذا المنهج في كتاباته الحجاجية فيقدم على تأويل الصفات الخبرية التي بسط القول فيها في مناهج الأدلة، وإنما عمل، على العكس من ذلك ـ كما أوضحنا ـ على إثباتها ـ كما وردت بظاهر النص المصرح به للجمهور ـ من غير تأويل أو أي صرف دلالي لظاهرها، فذلك إنما لكون كتاب مناهج الأدلة كتاب لم يوضَع لأهل صناعة الفلسفة، وإنما وُضِع بالقصد الأول للجمهور من الناس ممّن رأى وجوب عدم التصريح لهم بالتأويل البرهاني[1]. ولعلّ هذا ما أكده ابن رشد في أكثر من موضع بالقول بوجوب حفظ التأويلات اليقينية في الكتب البرهانية، وعدم تثبيتها في الكتب الجدلية أو الخطابية[2].

ومهما يكن من أمر، فإنّ ما يجب تقريره في نهاية التحليل هو أنّ محاولة ابن تيمية نقد، بل ودحض منهج التأويل الرشدي لم تكن كافية لتصرفنا عن ملاحظة تبنّي ابن تيمية للقصد والغرض من التأويل عند ابن رشد كذلك. ذلك أنه إذا كان أبو الوليد قد صرَّح بأنّ القصد من التأويل إنما هو الجمع بين المعقول والمنقول، ودفع التعارض بين الحكمة والشريعة، وكان قد صنف مصنّفًا خاصًا قصد فيه رفع التعارض بين ظاهر بعض آيات الشرع وما أدّى إليه العقل والبرهان، وتنزيه الله عن الندّ، ورفع التشبيه والتجسيم عنه، ومن ثم الجمع بين العقل والنقل لكون البرهان حقّ والشرع حقّ والحق لا يُضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له[3]، فإن هذا القصد ـ أعني رفع التعارض بين العقل والنقل، وبيان موافقتهما ـ نجده كهاجس حاضرًا عند صاحب الفتاوى الذي صنف بالمثل مصنَّفًا خاصًا هو «درء تعارض العقل والنقل» قال في أول ديباجته: إنّ الغرض من: «هذا الكتاب كلام في بيان انتفاء المعارض العقلي»[4]؛ فكان أن سعى فيه ابن تيمية مسعى ابن رشد نفسه في الجمع بين المعقول والمنقول وبيان «موافقة صحيح المنقول

(1) **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، ص 132. كذلك .Averroès musulman, op. cit., pp 21 - 22

(2) **مناهج الأدلة**، ص 101. **الفصل**، ص 52 ـ 53. **تهافت التهافت**، ص 357.

(3) **الفصل**، ص 35.

(4) **الدرء**، ج 1، ص 22. وانظر كذلك: HENRI Laoust, *Le réformisme orthodoxe des «salafia» et les caractères généraux de son orientation actuelle*, librairie orientaliste, Paris, 1932, pp .181 - 182

لصريح المعقول». ليس هذا وحسب: «بل يمكن القول إنّ كل ما يقرره ابن تيمية في مختلف كتبه من أن العقل والنقل لا يتعارضان إنما نجد مرجعيته المباشرة عند ابن رشد»[1]، مع اختلاف في تفصيل علّة التعارض وأسباب تقديم الدليل النقلي على الدليل العقلي أو العكس. إذ إن ابن تيمية لا يقدِّم العقل على النقل، أو يؤول النقل حتى يصير موافقًا للعقل في حالة التعارض كما فعل ابن رشد مثلًا، وإنما يرى أنّ النقل إذا كان قطعيًا، وكان العقل كذلك، استحال أن يكون بينهما تعارض، وإنما يتوجب أن يكونا متوافقين. وأما إذا كانا معًا ظنيين، وجب تقديم الراجح منهما على الآخر، إذ مع ظنِّية أحدهما يمكن أن يكون أكثر يقينًا من الآخر. وأمّا إن كان أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا، وجب تقديم القطعي مطلقًا، ففي حالة ظنية النقل مثلًا يقدم العقل مطلقًا، لكن لا لكونه عقلًا، بل لكونه قطعيًا[2].

(1) **بنية العقل العربي**، م. س، ص 537 ـ 538. ويقول محمد السيد الجليند: «من الإنصاف هنا أن نشير إلى أنّ ابن رشد قد ذهب في **فصل المقال** إلى نحو ما ذهب إليه ابن تيمية وصرّح بأن الشريعة لا تناقض العقل أصلًا لأنه «لا يؤدي النظر والبرهان إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإنّ الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويعضده». ولهذا نجده في **مناهج الأدلة** يذهب إلى إثبات الصفات الخبرية من دون تأويل، بل ذهب إلى أنّ التأويل مرضٌ طرأ على الشريعة وهو بعيد عن مقصودها، فمحاولة الفيلسوفين [ابن رشد وابن تيمية] تقوم في جوهرها على منع التعارض بين العقل والنقل وإن اختلفت في التفاصيل». **الإمام ابن تيمية وقضية التأويل**، ص 358.

(2) **الدرء**، ج 1، ص 79 ـ 80. 86 ـ 87.

الباب الثالث

من تقارب وجهات النظر في مسألة العالم إلى اختلافها حول المنطق الأرسطي

الفصل الأول

مسألة العالم: عودة إلى رصد مواطن الاتّصال والانفصال حول القول بالحدوث أو القدم

مقدمة

سنحاول في هذا الفصل مقاربة مسألة ميتافزيقية ـ أنطولوجية حظيت باهتمام خاص وتناول متباين سواء لدى المتكلمة أو لدى فلاسفة الإسلام، أعني بذلك مسألة العالم. ولئن كان المتكلمة، في تبويبهم للمسائل الاعتقادية، لم يخصّوا مسألة العالم بفصلٍ مستقل، على غرار ما جرى عليه الأمر مع الفلاسفة، فإنهم مع ذلك جعلوا البحث فيها أمرًا ضروريًا من أجل البحث في مسألة أخرى هي أصل الأصول كلها؛ فكانت مسألة العالم بهذا عندهم تتنزَّل منزلة التوطئة لغيرها. وهذا يعني أنها لم تكن مرادة بالبحث لذاتها وبالقصد الأول، وإنما البحث فيها كان بالقصد الثاني، وهو قصد إثبات وجود الله تعالى أساسًا. يتبيّن هذا من كَوْن المتكلِّمة جعلوا إثبات وجود الله يمرّ بالضرورة عبر إثبات حدوث العالم، وأنّ هذا الحدوث ثابت من جهة كون العالم عبارة عن أجسام مركَّبة من جواهر فردة، وأن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، وبما أنّ الأعراض حادثة كان ما لا ينفك عن المحدث حادث، فثبت عندهم أنّ العالم حادث. لكنهم اختلفوا في معنى الحدوث أو الخلق، فمنهم مَن قال من لا شيء، ومنهم من قال لا من شيء، ومنهم مَن قال من العدم[1]. ولمّا كان كل حادث له محدث، لزم أن يكون هذا المحدث قديمًا لا محدثًا، لأنه لو كان حادثًا لزم أن يكون له محدث، ولهذا المحدث محدث، وهكذا

(1) See *The philosophy of the kalam*. op. cit., pp 370 - 371

إلى ما لا نهاية. غير أنّ هذا التسلسل إلى ما لا نهاية باطل، لأنّ سلسلة الأسباب لا يمكن إلّا أن تنتهي عند سبب أول أو محدثٍ أوّل هو محدث المحدثات، وإلّا لأمْكَن وجود محدث لا محدث له، أو معلول لا علّة له، وهذا محال طبعًا، لأنه قول يلزمه الإقرار بأنّ الوجود وجد بالاتفاق، والتسليم بهذا معناه إنكار حكمة الفاعل[1].

غير أنّ ما تجدر الإشارة إليه هاهنا أنّ العالم عند المتكلمة لا يعني فقط جماع الموجودات التي هاهنا، وإنما هو كل ما سوى الله تعالى[2]، فكانوا بقولهم هذا مخالفين لقول الفلاسفة الذين ميّزوا بين عالمين اثنين: عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر، على ما سنرى مع شيء من التفصيل، لكن، قبل ذلك، نودّ أن نشير ابتداء إلى نقد ابن رشد لقول وأدلّة المتكلمة في المسألة، أعني بذلك أدلّة قولهم بحدوث العالم.

1 ـ نقد ابن رشد لأدلة المتكلمة في الحدوث

لقد تعرّضنا، في الفصل الأول من الباب الأول، لنقد ابن رشد لقول المتكلمة بحدوث العالم[3] وإبطاله لمقدمات أو دعاوي طرقهم المعتمدة في إثبات الحدوث خصوصًا نقده لمقدّمات دليلَي الحدوث والإمكان، فليرجع في ذلك إلى موضعه[4]. والسؤال الذي يطالعنا الآن هو: ما هي طبيعة الموقف الرشدي من مسألة العالم؟.

(1) **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، ص 224.

(2) انظر ص 28 هامش رقم 3 من هذا البحث.

(3) تجدر الإشارة هاهنا إلى أن ابن رشد لم يكن أول من بادر إلى نقد دليل الحدوث الكلامي هذا، بل كانت لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي مقالة في ذلك تحت عنوان: «في أنّ دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أوْلَى بالقبول من دليل المتكلمين أصلًا». وقد ترجمت هذه المقالة من أصلها العربي إلى الفرنسية سنة 1954 من قبل (Bernhard Lewin) تحت عنوان «La notion de muhdat dans le kalam et dans la philosophie». وبعد سنة من هذه الترجمة الفرنسية، أي سنة 1955، سينشر الأصل العربي للمقالة من قبل عبدالرحمن بدوي ضمن كتاب **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**. انظر ص 243 من الطبعة الثانية له عن وكالة المطبوعات، الكويت، 1977. هذا ويذكر ولفسون أنّ ثمة ثمانية أدلة للحدوث أو الخلق يعمل على بسطها ابتداء من ص 374 من كتابه *The Philosophy of the kalam*.

(4) انظر ص 24 وما بعدها من هذا البحث.

2 ـ العالم عند ابن رشد: من القول بالقدم إلى القول بجنسَي الخلق: الخلق في الزمن والخلق مع الزمان

الملاحَظ أنّ ابن رشد، وقبل صياغته لعناصر تصوّره لمسألة العالم، يعمد إلى تصنيف الأقوال في المسألة نفسها فيحصرها في ثلاثة: «قول المتكلمين ومَن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسّط بينهما»(1). ثم يفصل القول في ما ذهب إليه كل طرف من هذه الأطراف الثلاث فيقول: إنّ الدهريين ينفون وجود الفاعل الأول، وقد أدّى بهم موقفهم هذا، بالإضافة إلى إنكار وجود علّة أولى، إلى اعتقاد أنّ الأشياء والموجودات قد حدثت تلقائيًّا، وما كان يحدث كذلك فهو موجود بالعرض وبالاتّفاق. وهذا القول ظاهر من أمره أنه يتضمّن نفي السببية وإنكار وجود قوانين موضوعية تحكم أجزاء الوجود. يقول ابن رشد إن: «مَن يجوز أن هاهنا أشياء تحدث من تلقاءها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل (...) قولٌ بيِّن سقوطه بنفسه»(2). وأمّا قول الطرف الآخر فهو قول المتكلمة الذين يقولون بحدوث العالم، ومعنى الحدوث عندهم هو الخلق والاختراع من لا شيء، أي من عدم محض، وهذا الموقف الكلامي مرفوض من قبل ابن رشد ـ كما سنرى بعد قليلً مع شيء من التفصيل.

وأمّا القول الوسط بين الطرفين، وهو الموقف الثالث الذي يرتضيه ابن رشد لنفسه، فهو موقف الفلاسفة الذي يقرّ بقدم العالم، وبوجود فاعل أول في هذا الكون(3). فالعالم، تبعًا لهذا الموقف، لم يكن بفعل إخراج الفاعل للأشياء بعضها من بعض كما قال بذلك أهل الكمون، ولا كان بفعل الإبداع والاختراع من لا شيء كما قال: «المتكلمون من أهل ملّتنا ومن أهل ملة النصارى» الذين ادَّعوا أنّ: «الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعًا»(4)، ولا كان بفعل فاعل مفارق للهيولى الذي سماه بعضهم بـ «واهب الصورة»، بحيث: «يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى»(5) كما قال بذلك أبو نصر والشيخ الرئيس أبو علي بن

(1) **تهافت التهافت**، ص 284.

(2) م. ن.، ص 9.

(3) انظر محمد عمارة، **المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد**، ط 2، القاهرة، دار المعارف، 1983، ص 61.

(4) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1498.

(5) م. ن.، ص. ن.

سينا، وإنّما العالم موجود عن فاعلٍ يخرج ما وجوده بالقوة في المادة إلى الفعل. وهذا الموقف، كما يبدو، جرى فيه ابن رشد مجرى قول أرسطو على ما صرَّح هو ذاته بقوله: «والذي أخذناه عن أرسطو وهو أنّ الفاعل إنما يفعل المركَّب من المادة والصورة وذلك بأنْ يحرِّك المادة ويغيِّرها حتى يُخرِج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل»[1].

فالفاعل، إذًا، بحسب هذا القول لابن رشد، ليس علَّة للمادة، أي ليس فاعلًا لها، لأن: «المادة الأولى قد تبيّن من أمرها في العلم الطبيعي أنها غير مصورة، ولذلك ليس يمكن أن يكون لها فاعل إذ الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة [فقط]»[2]. كما أنَّ الفاعل ليس فاعلًا للصورة التي توجد بالقوة في المادة، وإلّا كان فاعلًا لها من غير صورة، بينما الفاعل: «ليس يأتي بالصورة من لا صورة»[3]. يقول ابن رشد: «والذي يعتمده أرسطو في أنّ الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيئًا من لا شيء ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلّا بالعرض»[4]. وإذا كان الفاعل ليس فاعلًا للمادة ولا للصورة، فإنّ فعله ليس شيئًا غير إخراج ما بالقوة (أي الصورة) إلى أن يصيره بالفعل.

هكذا يتبيَّن، إذًا، أنّ العالم عند ابن رشد لم يتمّ خلقه من عدمٍ مطلق، كما ادَّعت ذلك المتكلِّمة، وإنما وُجِدَ من خلال نقل الفاعل الأول له من وجوده بالقوة إلى وجوده بالفعل؛ وهذا الوجود بالقوة ليس غير الصورة الموجودة في المادة الأولى الأزلية القديمة.

غير أنّ ابن رشد إذا كان يصرِّح في شروحه على أرسطو أنّ المادة قديمة وغير مفعولة عن الفاعل الذي لا يفعل المادة ولا الصورة، وإنما يفعل المركَّب منهما، فإنه في مصنّفاته الحجاجية أو الخاصة لا يبقى ملتزمًا بهذا الطرح الفلسفي الذي كان فيه تابعًا لأرسطو، وإنّما يتبنّى موقفًا ثانيًا يتّفق

(1) م. ن.، ص 1499.

(2) **رسالة ما بعد الطبيعة**، ص 133.

(3) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1499.

(4) م. ن.، ص 1503.

والتزامه الديني اتّجاه المعتقد الإسلامي[1]، وهو الاعتقاد بأنّ الله: «خالق كل شيء وممسكه وحافظه»[2]، وأمّا المُراد بقدم المادة فهو قدمها بالزمان المقارن لوجودها لا بمعنى أنه لا علّة لها، لأنها في نهاية التحليل معلولة عن الله الموجِد للكلّ[3].

ويوضح ابن رشد موقفه هذا أكثر حينما يصرِّح بأنه وخلافًا لموقف المتكلمة الذي يجمع على كون العالم محدث عن فاعل قديم، فإن الفاعل الأول إذا كان قديمًا، وكان العالم فعله، لزِمَ أن يكون قديمًا مثله لا محدثًا، وأنه لا وجود لأيِّ تناقض بين القول بأنّ الفاعل الأول قديم والعالم قديم أيضًا، كما ادَّعت المتكلِّمة ذلك وشنعت به على الفلاسفة، لأنه لو فرض أنّ العالم محدث على حدّ زعم المتكلِّمة، لزِمَ أن يكون فاعله محدثًا، وهذا محال. ولو قدر أنه محدث عن فاعل قديم، لزم عنه القول بوجود تراخي بين الفاعل القديم والمفعول المحدث، وتراخي المفعول عن فعل الفاعل يطرح صعوبات كثيرة منها: أنّ العالم لم يكن موجودًا في زمان ثم صار موجودًا بعد ذلك الزمان، وما الذي جعل الفاعل يوجده في ذلك الزمان بعد أن لم يكن؟ ولماذا أوجده في ذلك الزمان المخصوص ولم يوجده في زمان آخر غيره؟ وهل كان قبل وقت إيجاده معطلًا وعاجزًا عن

(1) *La Pensée religieuse d'Avérroès: la doctrine de la création dans le tahafut*. op.cit., p 113..
ويجدر بنا أن نورد هاهنا كلام جوتييه حين قال: «إن ابن رشد في الشرح إنما جعل تفكيره خاضعًا للنص المشروح، وهذا أمر طبيعي عند إرادة توضيح المذهب المراد شرحه أو تقريبه، وأمّا في **تهافت التهافت** [والمؤلفات الخاصة الأخرى] فقد كان [ابن رشد] (...) يتكلم بخالص اسمه، ولا يعرض إلّا لمذهبه الخالص». انظر **نظرية ابن رشد**، ص 179.

(2) **تهافت التهافت**، ص 230. وانظر كذلك ص 60 من المرجع نفسه. وص 41 من كتاب **الفصل**.

(3) لا نوافق هنا طبعًا رأي محمد البيصار حين يقطع بأنّ الفاعل الأول عند ابن رشد لا يختلف في شيء عن الفاعل الأول عند أرسطو، إذ هو: «بمثابة محرِّك لا موجِد» (في فلسفة ابن رشد، **الوجود والخلود**، ص 71) والحال على ما يقول (Jacques langhade) موافقًا في ذلك (Gille de Rome) أنّ: «ابن رشد [كان] بعيدًا عن الموقف الأرسطي في نظرية خلق العالم». Cf. *Les érreur d'Averroès*, selon Gille de Rome (Paris 1270), in Prologues, Revue maghrébine du livre, N° 15,1998, p39 ويقول بعد هذا بقليل، إنّ: «ما يرفضه ابن رشد إذًا ليست هي نظرية الخلق، ولكن ما يزعمه المتكلِّمون من طريقه» (Ibid, p 41) ويبيِّن في الصفحة نفسها: «كيف أنّ ابن رشد ظلّ [مع كل ذلك] وفيًّا لتأكيد خلق العالم كما وجدها في القرآن ومعتقده الإسلامي».

الفعل والإيجاد ثم صار قادرًا فأوجده؟ إلى غير ذلك من الصعوبات التي يطرحها القول بوجود محدث عن فاعل قديم. ولمّا ثبت لابن رشد استحالة القول بأنّ العالم محدث عن فاعل قديم، تقرَّر لديه أنّ العالم قديم مثل فاعله، لكن قدم العالم عند ابن رشد لا يعني أنه لا علّة له[1] ـ كالفاعل الأول ـ كما فهمت المتكلّمة من معنى القديم، وإنما يمكن أن تكون للقديم (أي العالم) علّة، ومن هنا حدوثه، أي من جهة ما هو معلول عن فاعل أول، لكنه معلول عن الأول منذ الأزل، ومن هنا قِدَمه.

فالعالم، إذًا، محدث من جهة ما أنه ليس علّة لذاته، وإنّما معلول عن علة أولى أو فاعل أول، لكنه قديم بالزمان من جهة ما أنّ حدوثه كان منذ الأزل، أي ليس له أول[2]. يقول ابن رشد مبيِّنًا هذا الكلام إن: «الأليَق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان [وهو الفاعل الأول] أن تكون أفعاله كذلك، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله (...) إذ كلّ موجود ففعله مقارن له»[3].

هكذا يثبت ابن رشد خلق العالم من المادة الأولى القديمة بالزمان ـ المقارن لوجودها ـ المحدثة من جهة العلة.

غير أنه وإلى جانب هذا الإثبات، يثبت ابن رشد جنسًا آخرًا من الخلق أو الإيجاد، وهو ما يسميه بالخلق المستمر لموجودات العالم. بعبارة أخرى، أنّ ابن رشد يميِّز بين نوعين من الخلق: خلق مع الزمان، أي مقارن له، وهو ما أبرزنا أهم معالمه، وخلق في الزمن، أي مستمر فيه. وتبعًا لهذا الضرب الأخير من الخلق فإنّ الله لم يخلق العالم مرة واحدة أو دفعة واحدة في الأزل وانتهى من خلقه، وإنّما عمل على حفظه والعناية الدائمة به من خلال الخلق المستمر لموجوداته. معنى ذلك، أن الفاعل الأول ليس منفصلًا عن العالم كما يفهم من نظرية الخلق عند فلاسفة الإسلام[4]، وإنما هو مرتبط ومتَّصل به من خلال علاقة

(1) تهافت التهافت، ص 124.
(2) م. ن.، ص. ن.
(3) م. ن.، ص 122 ـ 124.
(4) see *Avérroès and the metaphysics of causation*, op.cit., p 257

الخلق المستمر لموجوداته[1]. فهذا الخلق دائم في الزمن ومستمرّ منذ الأزل وإلى الأبد، أي ليست له بداية ولا نهاية في الزمان، وهو لا نهاية له، لأنّ ما لا بداية له لا نهاية له والعكس صحيح؛ ولعلّ هذا ما يريده ابن رشد بقوله بأنّ الوجود والزمان مستمرٌّ من الطرفين. يقول ابن رشد: «إن مَن لا يُساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفَيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود»[2].

يتبين، إذًا، من كلام ابن رشد هذا أنّه لما كان العالم مفعولًا عن فعل الفاعل الأول القديم، كان فعله غير محدود ضرورة، ذلك لأن الفعل المحدود، أي المتناهي من الطرفين، إنما يصدر عن الفاعل المحدود لا عن الفاعل القديم غير محدود الوجود والفعل؛ فإن قدر صدور فعلٍ محدود متناهي عن فاعل غير محدود، كان ذلك نقص من جهة الفاعل، لأنّ لهذا أن يفعل الأفضل، وهو الفعل غير المحدود، لا الأدنى وهو الفعل المحدود[3].

ويوضح ابن رشد أكثر طبيعة فعل الفاعل الذي يوجد مفعوله بشكلٍ دائم من خلال الخلق المستمر لموجوداته بالقول: «إن الفاعل قد يلفى صنفين: صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا إذا تمّ كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني إنّما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلّا بتعلّق الفعل به وهذا الفاعل يخصّه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معًا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد»[4].

إنّ هذا الكلام لابن رشد يجرّنا للحديث عنده عن نوعين من الإيجاد والخلق أو الفعل المستمرّ للمفعول وطرق حفظه له: الأول قائم على دوام واستمرار حركة

(1) *La pensée religieuse d'Avérroès: la doctrine de la création dans le tahafut*, op.cit., p 110.

(2) **تهافت التهافت**، ص 96. كذلك ص 57.

(3) م. ن.، ص 96.

(4) م. ن.، ص 264.

الأجرام السماوية، والثاني قائمٌ على مفهوم ابن رشد للعلم الإلهي بما هو تعقّل ذاتي دائم لصور الموجودات التي توجد في ذاته على أتم وأكمل وأشرف وجود:

فالنوع الأول ـ الذي يمكن وصفه بأنه غير مباشر ـ من الإيجاد أو الفعل المستمر للمفعول أو المفعولات، إنّما هو حاصل من جهة ما أن المبادئ المفارقة التي بعضها أسباب لبعضٍ هي التي أفادت الأجرام السماوية الحركة الدائمة المستمرة[1]، وهي في حركاتها الدائمة هذه، إنّما تتحرك حركة تصوّر وشوق لا حركة حسٍّ أو خيال على ما توهَّم ابن سينا. بعبارة أخرى، إنّ حركة هذه الأجرام السماوية لا تخرج عن ثلاثة تقديرات: فإمّا أنها تتحرك من جهة الحسّ، أو من جهة الخيال، أو من جهة التصوّر والشوق؛ وباطلٌ أن تتحرك من جهتَي الحسّ والخيال، لأنّ الحس والخيال إنَّما وُجِدا في الحيوان من أجل السلامة، وإذا بطل هذان التقديران الأولان، لم يبْقَ إلّا أنها تتحرك عن تصور وشوق. يقول ابن رشد وإذا: «نظر على أيّ جهة تحرك [العقول] الأجسام السماوية [تبيَّن أنه] ليس هنا وجه إلّا على جهة التصوّر بالعقل الذي يتبعه الشوق كما تحرّك صورة المعشوق العاشق»[2].

غير أنّ هذا التصور الذي يلفى للأجرام السماوية، إنّما هو على ضربين: الأول خاصّ بكلِّ جرمٍ جرم لمحركه، والثاني مشترك بين جميعها للمحرك الحركة اليومية. بعبارة ابن رشدٍ، إن: «لكلٍّ واحد منها تصوّر عام أي مشترك وخاص له. أمّا العام فتصوّر جميعها لهذا المحرك [للحركة اليومية]، وأمّا الخاص فتصور واحد واحد منها لمحرّك محرك»[3].

وتبعًا لهذين التصوّرين تتحرك الأجرام السماوية حركتين اثنتين كذلك: الأولى وهي الحركة اليومية العظمى، والثانية وهي وإنْ كانت جزءًا من هذه الأخيرة فهي خاصّة بكلّ جرم جرم. وهذا حال جميع الأفلاك والأجرام السماوية،

(1) نشير هنا إلى أن هذه الحركة الدائمة الأزلية حركة مستديرة، لأنه لا يوجد نوع من الحركة دائم أزلي غير هذه على ما يذكر ابن رشد.

(2) رسالة ما بعد الطبيعة، ص 147.

(3) م. ن.، ص 150.

أي أنّ: «جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصّها»[1]. إلّا أنّ هذه الأجرام، في حركاتها تلك، إنّما تتحرك على جهة الطاعة والخضوع والامتثال لأمر عقولها المفارقة، وهو الأمر الذي يردُّ على هذه الأخيرة من الآمر الأول وهو الله سبحانه. أي إنّ كل عقل يأمر جرمه بالحركة الخاصة له، لكن الآمر الأول، فضلًا عن أمره لهذه العقول، يأمر محرّك الفلك الأعظم بالحركة اليومية التي ترتبط بها جميع حركات الأفلاك. بعبارة ابن رشد: «أن الآمر [الأول] بهذه الحركة [اليومية] هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات»[2]. وبهذا الأمر الإلهي توجد جميع الموجودات بما في ذلك: «الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الأجساد»[3]. فلولا حركة القرب والبُعد للشمس، مثلًا، التي هي حركة دائمة بموجب أمر العقل المفارق الخاص بها المأمور بأمر الآمر الأول، لما كان هناك وجود لتعاقُب الفصول الأربعة، ولو لم توجد هذه لَما وُجِدَ النبات والحيوان وما إلى ذلك. وأيضًا لولا وجود الحركة اليومية للفلك الأعظم لما وُجِدَ الليل والنهار وما يرتبط بهذين من مظاهرَ حياةِ كثيرٍ من موجودات العالم. يقول ابن رشد: «وهذه حال المحرّك مع الحركة والأشياء التي وجودها (...) في الحركة. فالفلاسفة لمّا كانوا يعتقدون أنّ الحركة فعل الفاعل وأن العالم لا يتمّ وجوده إلّا بالحركة قالوا إنّ الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وأنه لو كفَّ فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم»[4].

هكذا تتأكد، إذًا، طاعة وخضوع جميع الأجرام السماوية لأمر الآمر الأول في حركاتها الدائمة التي إنما جعلها الله: «ضرورة [في] وجود المخلوقات وحفظها». يقول ابن رشد: «فإذا تأمّل الإنسان هذه الأجسام العظيمة [أي الأجرام السماوية] (...) المحيطة بنا ونظر إلى (...) أنّ عنايتها بما هاهنا هي غير محتاجة إليها في

(1) **تهافت التهافت**، ص 185.
(2) م. ن.، ص. ن.
(3) م. ن.، ص 189.
(4) م. ن.، ص 264.

وجودها عَلِمَ أنّها مأمورة بهذه الحركات ومسخَّرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات وأنّ الآمر لها غيرها (...) وأنه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت [الأجرام السماوية] بما هاهنا على الدوام والاتصال لأنها (...) لا منفعة لها خاصة في هذا الفعل [فهي] إذ إنما تتحرك من قبل الأمر (...) المتوجّه إليها لحفظ ما هاهنا وإقامة وجوده والآمر هو الله سبحانه»[1].

ممّا سبق يتبيَّن أنّ استمرار وجود أكثر الموجودات ودوامها تابعٌ لحركة الأجرام التي إنّما تتحرك على الدوام عن أمر إلهي، أو قُلْ إنّ الأصل في استمرار إيجاد وخلق هذه الموجودات وحفظها إنما هو بفعل الأمر الإلهي. ويوضح ابن رشد هذا الكلام أكثر بقوله: «فإنه إن كان شيء وجوده في أنه [تابع لحركة الـ] مأمور فلا وجود له إلّا من قبل الآمر الأول. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبَّرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع»[2].

هذا عن النوع الأول من الخلق المستمر للموجودات القائم على دوام واستمرار حركة الأجرام السماوية وأثر ذلك على كون وفساد أكثر الموجودات لا الموجودات بإطلاق، وأمّا النوع الثاني من الخلق المستمر للموجودات فهو النوع الذي يصرِّح فيه ابن رشد بأنّه لما كانت هذه الموجودات مركبة من مادة وصورة، فإنّ الفاعل الأول هو الفاعل لها بإخراج ما في المادة من صورة بالقوة إلى الفعل. ولما كانت القوة والفعل متّصلين بالموجود، كان فعل الفاعل، عند ابن رشد، يتعلّق بموجود من الطرفين: إمّا في الإيجاد فبنقلِهِ من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه، وإمّا في الإعدام فبنقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه[3].

يتبيَّن، إذًا، من هذا الكلام أنّ المُراد بالعدم، عند ابن رشد، ليس العدم المحض أو اللاشيء بإطلاق، وإنّما هو وجود بالقوة أو ما كان في حال الإمكان. يقول ابن رشد إن: «الفلاسفة لا ينكرون أنّ العدم طار ووقع عن الفاعل، لكن لا بالقصد الأول [على ما ذهب إلى ذلك المتكلمة أي] كما يلزم من يضع أنّ الشيء ينتقل إلى العدم

---

(1) م. ن.، ص 190 ـ 191.

(2) م. ن.، ص 187.

(3) م. ن.، ص 131 ـ 132.

المحض، بل العدم عندهم [أي الفلاسفة] طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضدّ»[1]. ولهذا فإنه: «لا يمتنع عند الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم العالم بأن ينتقل إلى صورة أخرى لأنّ العدم يكون هاهنا تابعًا وبالعرض وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء [أي العالم] إلى لا موجود أصلًا لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلّق فعله بالعدم أولًا وبالذات»[2]، ولما كان هناك معنى للحديث عن عالم آخر ما دام العالم ينعدم إلى لا موجود[3]. وتبعًا لهذا، كان فعل الفاعل يتعلق بالموجود فقط ولا يتعلق بالعدم المحض، وهو في تعلقه بالموجود يتعلق به من وجهين: الأول وهو تعلقه بالموجود بالقوة فيخرجه إلى الوجود بالفعل، وهذا هو معنى الخلق والإيجاد عند ابن رشد، لكنه قد يتعلق ثانية بالموجود من وجهٍ آخر، وهو الموجود بالفعل الممكن عدمه، فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، وهذا هو معنى العدم عنده. والسؤال الذي يعترضنا هاهنا هو كيف لنا أن نفهم مع ابن رشد هذا الخلق أو الإيجاد؟.

للجواب عن هذا السؤال لا مناص ابتداءً من العودة إلى ما سبق وأن قلناه بخصوص التصوّر الرشدي لطبيعة العلم الإلهي، خصوصًا حين أكّدنا على لسان ابن رشد أن: «ذاته [أي ذات الله] ليست شيئًا أكثر من علمه بالمصنوعات»[4]، وأنّ هذه المصنوعات أو الموجودات توجد في ذاته كمعقولات، لكن على نحوٍ أكمل وأشرف من وجودها في الموجودات. وبالتالي فإنّ المعقولات ليست حاصلة له بعد تعقُّله للموجودات، وإلّا كانت الموجودات علّة علمه، بلِ إن علمه هو علّة وسبب وجود الموجودات[5]. ويوضح ابن رشد هذه العلاقة العلّية بين العلم الإلهي والموجودات أو المعلومات بالقول: إنّه لما كانت الموجودات بما هي معقولات وصور موجودة بالفعل في الفاعل الأول، وكان هذا الفاعل يخلق العالم بشكلٍ

(1) م. ن.، ص 143 ـ 144.

(2) م. ن.، ص 146.

(3) إن هذا الكلام الرشدي على ما يقول جورج حوراني كلام مطابق للنص الملي بدليل: «أن نهاية العالم كما وردت في القرآن إنما هي تغير إلى صورة وجود آخر لا زوالًا للوجود وإبطاله بالمرة». Voir *Averroès musulman*, op. cit., p 26

(4) **تهافت التهافت**، ص 336.

(5) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1708. وانظر كذلك ص 141 وما بعدها من هذا البحث.

دائم مستمر، فإنّ خلقه لهذا الأخير إنما يحصل بفعل تعقُّلٍ ذاتي دائم لما يوجد في ذاته من صور بالفعل لموجودات العالم. يقول ابن رشد لما كان الفاعل هو الذي: «يخرج (...) الصور التي في الهيولى من القوة إلى الفعل [فإن] كلّ مخرج شيئًا من القوة إلى الفعل فيلزم أن يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي أخرجه»[1]. معنى هذا الكلام، أنّ المعقولات توجد في ذات الله كصورٍ بالفعل شبيهة بوجهٍ ما بالصور الموجودة بالقوة في المادة، أو بعبارة ابن رشد: «أن الصور موجودة بالقوة في المادة (...) وهي بالفعل في المحرِّك الأول بنحوٍ من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع»[2].

إنّ هذه المعقولات الموجودة بذات الله هي التي تجعل الفاعل الأول ـ عندما يتعقّلها في ذاته بالفعل من حيث هي ذاته ـ يخلق الموجودات باستمرار بإخراجه ـ من خلال عملية التعقّل الذاتي المستمر ـ حالة الصور من كونها صورًا موجودة بالقوة في المادة إلى صور موجودة بالفعل. وهكذا، فإنّ ذات الأول، من حيث هي لا تعقل غيرها باعتباره غيرًا، هي عقل ليس منفعلًا ولا معلولًا عن غيره، ومن حيث أنها تعقل «غيرها» باعتباره هو الذات نفسها، هي عقل فاعل لا منفعل، وهي ومعلولاتها عندئذٍ شيء واحد لا تغاير بينهما. يقول ابن رشد: «فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل»[3].

هكذا يصير العلم، بموجب هذا، علّة فاعلة موجدة للموجودات عند ابن رشد. غير أنّ ما قرَّره أبو الوليد هاهنا لا يمنع من التساؤل مجدَّدًا السؤال الآتي وهو: أنه لما كان الفاعل واحدًا بالعدد، وكان العالم كثرة وتعددًا، فكيف وجدت الكثرة عن الواحد؟

قبل بيان ابن رشد لعناصر الجواب عن هذا السؤال يشير إلى أنّ عددًا من الفلاسفة السابقين عليه مالوا، في سياق جوابهم عن هذا السؤال، إلى وضع مبدأين

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1500.
(2) م. ن.، ص 1505.
(3) **تهافت التهافت**، ص 462.

أساسيين وهما: أنّ المبدأ الأول واحد، وأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد[1]. ولمّا استقر رأيهم على هذا، تساءلوا عن الكيفية التي وجدت بها الكثرة عن الوحدة أو الواحد، فقالوا: إنّ الكثرة تأتي: «إمّا من قبل المواد، (...) أو من قبل الآلة [الأجرام السماوية، أو] من قبل المتوسط [العقول المفارقة]»[2]، لكنهم استبعدوا أن تكون الكثرة من قبل المواد أو من قبل الآلة لعدم وجود أيّ صلة بينها وبين الفعل الإلهي الذي لا يحتاج برأيهم لا إلى آلة ولا إلى مادة، وسلّموا تفسير وجود الكثرة عن الوحدة باعتماد المتوسطات، والقول بأنّ العالم فيضٌ من الله بواسطة سلسلة من العقول المفارقة كما هو معروف في نظرية الفيض الفارابية والسينوية المتأثِّرة بالمذهب الأفلوطيني[3]. وهي النظرية التي ألزمت دُعاتها القول بكون علّة الكثرة، سواء في الموجود المعقول أو المحسوس، علّة واحدة، وأن جميع الموجودات المفارقة منها والمحسوسة، إنما وجدت عن فعلٍ واحدٍ هو فعل الفيض ترتَّبت عنه فيوضات عبر سلسلة من العقول الهيرارشية. ولعلَّ ما أدّاهم إلى القول بهذه النظرية، استقرار قولهم على مبدئهم ذاك القائل: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد. غير أنّ هذا المبدأ أو القضية، عند ابن رشد، ليست قضية مبرهَنٌ عليها[4]، وإنما: «اتّفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي»[5]. لذلك فهي قضية وإن كانت صادقة في الشاهد، فإنها غير صادقة في الغائب، بدليل أن: «الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحدٌ ليس يُقال مع الفاعل الأول إلّا باشتراك الاسم وذلك أنّ الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعلٌ مقيّد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلّا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختصّ بمفعول دون مفعول»[6]. لذلك، يقول ابن رشد، لما سلم فلاسفة الإسلام كأبي نصر الفارابي وابن سينا لخصومهم أنّ الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد، وأنّ الفاعل الواحد لا يكون منه إلّا مفعول واحد، وكان الأول

(1) م. ن.، ص 174 ـ 176.

(2) م. ن.، ص 174. كذلك ص 177 ـ 259.

(3) انظر أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق علي أبو ملحم، ط 1، دار الهلال، 1995، ص 52 وما بعدها. **الشفاء: الإلهيات**، ص 406 ـ 409.

(4) **تهافت التهافت**، ص 229.

(5) م. ن.، ص 176.

(6) م. ن.، ص 180.

عند الجميع واحدًا بسيطًا، استعصى عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، فاضطرّهم الأمر إلى القول بكلام أبعد ما يكون عن البرهان[1]. ولعلّ هذا أيضًا، أعني تقدير فاعل واحد للموجودات المحسوسة والمعقولة معًا، ما أدّى بالمتكلمة إلى نفي مبدأ السببية، إذ: «لمّا اعتقد المتكلّمون من أهل ملّتنا أنّ الفاعل إنما يفعل [الكل: الموجودات المحسوسة والمعقولة] بالاختراع والإبداع من لا شيء ولم يعاينوا في ما هاهنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئًا بهذه الصفة قالوا إنّ هاهنا فاعلًا واحدًا لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط (...) فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي، والخبز يشبع»[2]. ويقول ابن رشد في موضع آخر: «وأمّا أهل زماننا [يعني الأشعرية] فإنهم يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلًا واحدًا بلا وساطة لها وهو الإله سبحانه وهؤلاء يلزمهم ألّا يكون لموجود من الموجودات فعلٌ خاص طبعه الله عليه وإذا لم يكن للموجودات أفعال تخصّها لم يكن لها ذوات خاصة، لأنّ الأفعال إنّما اختلفت من قبل اختلاف الذوات وإذا ارتفعت الذوات ارتفعت الأسماء والحدود وصار الموجود شيئًا واحدًا وهذا الرأي هو رأي غريب جدًّا عن طباع الإنس»[3]. فالمتكلّمة ـ تبعًا لهذا ـ وإنْ اتّفقوا مع دعاة مذهب الفيض على نفي مبدأ السببية، وإنكار وجود قوى ذاتية للأشياء[4] بجعلهم الفاعل للموجودين واحدًا، فإنّهم اختلفوا معهم ـ كما بيّنا ـ في تصورهم لطرق الخلق؛ فصاروا بين قائل بالخلق المباشر من لا شيء، وقائل بالخلق بفعل فيض إلهي عبر سلسلة من العقول المفارقة.

إنّ رفض ابن رشد للمبدأ القائل: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحدٌ بإطلاق[5]، جعله يطرح كمقابل عنه مبدأ آخر مفاده أنّ: «الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل

(1) م. ن.، ص 179. كذلك ص 229.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1503 ـ 1504.

(3) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 2، المقالة التاسعة، ص 1135 ـ 1136.

(4) انظر **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، ص 20 ـ 21.

(5) نختلف هنا طبعًا مع (Munk) الذي اعتبر: «مذهب ابن رشد [في هذا السياق] مطابق لمذهب بقية المشائين العرب». *Melange de philosophie juive et Arabe*, p 44. ونميل إلى رأي (Arthur Hyman) الذي أوضح على أنّ ابن رشد قد أكّد بالفعل في **تهافت التهافت** على كون: «نظرية الفيض [نظرية] خاطئة» *Les types d'arguments dans les écrits théologico - Politiques et Polimiques d'Averroès, in penser avec Aristote*, op. cit., p 662. وتجدر الإشارة هنا أن ابن رشد لم يكن أول مَن عمد إلى =

مطلق»[1] يفعل الوحدة والكثرة. يقول ابن رشد: «فإذا عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة»[2]، لكن هذا لا يعني أنّ هذه الكثرة توجد عن المبدأ الأول بموجَب أفعال كثيرة له مختلفة ومتباينة، وإنما الفعل الإلهي ذاته واحدٌ من جهة ومتكثِّر من جهة أخرى.

غير أنّ ابن رشد وقبل بيانه لكلِّ هذا سيقوم أولًا بالتمييز بين جنسين من الموجودات: موجودات عالم ما فوق فلك القمر وتشمَل العقول المفارقة وجميع الأفلاك والأجرام السماوية، وموجودات ما تحت فلك القمر وتضم جميع الموجودات التي هاهنا المركَّبة من المادة والصورة. وانطلاقا من هذا التمييز يقرر ابن رشد: «أنّ الفلاسفة يرون أنّ هاهنا كثرة (...) لأمور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى [وهي العقول المفارقة] وأن هذه بعضها أسباب لبعضٍ وترتقي كلّها إلى سبب واحد هو من جنسها وهو أول في ذلك الجنس وأنّ كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ وأنّ الكثرة التي دون الأجرام السماوية إنما جاءت من قبل الهيولى والصورة والأجرام السماوية»[3]. معنى هذا الكلام أنّ ابن رشد يميِّز هاهنا بين جنسين من الكثرة: كثرة موجودة في عالم ما تحت فلك القمر، وكثرة موجودة في ما فوقه، ثم تتنوّع كلٌّ واحدة منها إلى نوعين:

فالنوع الأول من الكثرة الموجودة في عالم ما تحت فلك القمر هي الكثرة الآتية بفعل الخلق المستمر للموجودات المتولِّدة عن إخراج الفاعل الأول للصور من وجودها بالقوة في المادة إلى وجودها بالفعل من خلال عملية التعقُّل الذاتي

= رفض ونقد هذا المبدأ، بل: «إن الغزالي [من قبله] لم يقتنع بقدرة هذا المبدأ لا على درء الكثرة عن المبدأ الأول وعن الصادر الأول عنه، ولا على تفسير حدوث التركيب في العالم، ممّا دفعه إلى القيام بحملة من النقد والتشهير بهذا المبدأ لإثبات تهافته. وبهذا يكون الغزالي قد دشّن هذه الحملة من النقد لهذا المبدأ والتي ستستمر وستتشعب مذهبيًا سواء لدى المتكلمين من الأشاعرة أو عند الفلاسفة ـ خصوصًا عند ابن رشد ـ أو عند الإشراقيين». انظر أستاذنا محمد المصباحي، **دلالات وإشكالات**، ص 94. وانظر كذلك تحليل أستاذنا لمجابهة الغزالي لهذا المبدأ في المرجع نفسه، ص 95 وما بعدها.

(1) **تهافت التهافت**، ص 180.

(2) م. ن.، ص 181.

(3) م. ن.، ص 178.

للموجودات التي توجد في ذاته كصور بالفعل على أشرف وجود. فالواحد، تبعًا لهذا، هو معطي التركيب أو الرباط بين الصورة والمادة، والتركيب أو الربط لا يكون بفعل قوة مادية من جنس أجزاء المركب وإنما هي من طبيعة معنوية روحانية، أي من طبيعة الواحد المعطي لها.

هكذا يصير الفاعل الأول، الذي هو صورة الصور أو معنى لجميع المعاني، عندما يعقل صور الموجودات من ذاته، التي توجد فيها كمعانٍ، تنتج منه قوة معنوية روحانية واحدة بفعلها تتمّ عملية الربط بين الصورة والمادة، فتوجد عنها جميع الموجودات. وهذا هو معنى قول ابن رشد: «فمعطي الرباط [أي معطي المعنى أو القوة التي صارت بها الموجودات مرتبطة ومركَّبة من مادة وصورة] هو معطي الوجود»[1]. ولمّا كان فعل الفاعل الأول دائمًا أزليًا، وكانت القوة المعنوية الواحدة وفعل الربط من أفعاله، كان هذان الأخيران فعلَيْن أزليين دائمين. يقول ابن رشد: «إن كلّ مركب إنما يكون واحدًا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته (...) [هو] الواحد بما هو واحد (...) وهذا الفاعل الواحد إنْ كان أزليًا ففعله الذي هو إفادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعلٌ دائمٌ أزلي»[2].

إنّ هذه الوحدة، التي هي: «منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات [ال] كثيرة»[3]، لكن علة الكثرة في هذا النوع إنما ترجع إلى المادة وتنوع طبائع الموجودات.

وأمّا النوع الثاني من الكثرة الموجودة في عالم ما تحت فلك القمر، فهي الكثرة التي سببها حركة الأجرام السماوية في قربها وبعدها عن مركز الأرض، وما يتسبّب

(1) م. ن.، ص 180.

(2) م. ن.، ص 333.

(3) م. ن.، ص 181. هناك من ذهب من المعاصرين إلى القول أن هذا الرأي لابن رشد يمثُل بالقطع الدافع لكلِّ شكّ: «نزوعًا معينًا واتجاهًا خاصًّا نحو رأي معين في وحدة الوجود (...) ينفرد به [ابن رشد] من بين مذاهب تلك الوحدة». «وهي الوحدة العقلية (...) [لا] الوحدة المادية». وأنّ رأيه هذا: «لا نعثر في فلسفة أرسطو على ما يشير إليه». وإنما: «اقتفى [فيه] أثر الرواقيين والسكندريين [أتباع الأفلاطونية المحدثة]». انظر في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ص 92 ـ 100 ـ 107 ـ 124.

عن ذلك من كون وتكاثر أكثر الموجودات وفسادها على ما بسطه ابن رشد في كتاب الكون والفساد. يقول ابن رشد: «ولذلك بالواجب كانت الحركات كثيرة ومختلفة وبخاصة حركة الشمس في فلكها المائل، فإنّ هذه الحركة هي السبب أولًا في كون ما يكون وفساد ما يفسد. وذلك أنها إذا دَنَت كانت سببًا لوجود أكثر المتكوّنات، وإذا بَعُدَت كانت سببًا لفساد أكثر الموجودات؛ والفاعلة للفصول الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء هي هذه الحركة. فالفاعل (...) للكون والفساد هي حركة الشمس في الفلك المائل وليس توجد هذه الحركة للشمس وحدها، بل للقمر وجميع الكواكب المتحيِّرة وإن كانت الشمس في ذلك أظهر فعلًا»[1].

هذا عن سبب كثرة موجودات ما تحت فلك القمر بنوعيها، وأمّا سبب كثرة موجودات ما فوق فلك القمر فهي كذلك على نوعين كما سبق وأن أشرنا:

فالنوع الأول هو كثرة العقول المفارقة التي بعضها أسبابٌ لبعضٍ لترتقي كلّها إلى سببٍ واحد من جنسها هو الأول في ذلك الجنس. والسببُ في هذه المبادئ، أي: «السبب في كثرة العقول المفارقة [هو] اختلاف طبائعها القابلة في ما تعقل من المبدأ الأول»[2]. فالمبدأ الأول، تبعًا لهذا، ليس فاعلًا لهذه العقول، وإنما هو سبب لها؛ وذلك لكون الفاعل هو المخرج لما بالقوة إلى الفعل، بينما هذه العقول لا وجود فيها للقوة من جهة ما أنه لا وجود فيها للمادة، وإنما هي فعل محض. ولمّا كان لفظ الصدور ولفظ الفيض من صفات الفاعل، امتنع إجراؤها على هذه المبادئ المفارقة التي إنما هي معلولة عن العلة الأولى، وكثرتها إنما هي من جهة اختلاف أنحاء التصور العقلي لكلٍّ واحد واحد منها للمبدأ الأول بحسب اختلاف مرتباتها في الشرف. يقول ابن رشد: «فما يتصور إذًا من المحرك الأول محرك جرم السماء وهو العلّة في نفس السماء غير ما يتصور منه محرك فلك زحل مثلًا وكذلك الأمر في واحد واحد منها»[3]. ثم يضيف: «وأمّا ما جرت به العادة

(1) **رسالة الكون والفساد**، ص 118 ـ 119. ويقول في **تلخيص الكون والفساد**: «إن الشمس إذا قربت منّا في فلكها المائل فعلت الكون في أكثر الموجودات، وإذا بعدت فعلت الفساد في أكثر الموجودات. وينبغي أن تعلم أنه ربما كان الأمر بالعكس في الأقل مثل وجود النبات الشتوي». ص 125.

(2) **تهافت التهافت**، ص 260.

(3) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1649.

من أهل زماننا بأن يُقال إنّ المحرك الكذا صدر عنه محرك الكذا أو فاضَ عنه أو لزم أو ما أشبه هذه الألفاظ فشيء لا يصحّ مفهومه على هذه المبادئ المفارقة فإنّ هذه كلها من صفات الفاعلين في بادئ الرأي لا في الحقيقة فإنّ الفاعل قد تقدّم من قولنا أنه ليس يصدر عنه شيء إلّا إخراج ما بالقوة إلى الفعل وليس هاهنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل وإنما ثم عقل ومعقول ومستكمل به»[1].

وأما النوع الثاني من كثرة موجودات عالم ما فوق فلك القمر فهي كثرة الأفلاك والأجرام السماوية، ولعل سبب هذه الكثرة: «اختلاف محرِّكيها واختلاف صورها»[2]، أي اختلاف العقول المحرِّكة لكلّ جرم جرم منها بحسب اختلاف وتفاضل مراتبها في الشرف ـ أمّا بالنوع والماهية فهي واحدة[3] ـ وكذا اختلاف تصورها العقلي ـ المُفضي إلى الحركة الشوقية ـ سواء لكل محرك محرك أو للمحرك الحركة اليومية.

هكذا يصير اختلاف المحركين واختلاف التصور العقلي للأجرام السماوية علّة لكثرتها، ولا يجوز القول كذلك بصدورها أو فيضها أو لزومها عن العقول المفارقة أو عن المبدأ الأول، لكون هذه الألفاظ تستلزم وجود الفاعل الذي يخرج ما بالقوة إلى الفعل، بينما الأجرام السماوية لا وجود فيها للقوة التي هي في موضوع، وإنما القوة التي توجد فيها هي القوة في الأين أو المكان فقط. يقول ابن رشد: «القوة تُقال على معانٍ كثيرة فمنها القوة التي في الجوهر والتي في الاستحالة والتي في الأين وقد تبين أنه ليس يلفى للجرم السماوي من هذه القوى إلّا القوة في المكان فقط»[4].

يتبيَّن، إذًا، من جماع القول في هذه الأنواع كيف أنّ أسباب الكثرة تتعدَّد وتتباين بين موجودات العالمين، لتتوزع بين العقول المفارقة، وحركة الأجرام

(1) م. ن.، ص 1652.

(2) **تهافت التهافت**، ص 260.

(3) يقول ابن رشد: «فهذه المبادئ التي ليست في هيولى إنما يغاير فيها الفاعل المفعول والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية». **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 144. **رسالة ما بعد الطبيعة**، ص 155.

(4) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1629.

السماوية، وكذا الهيولى أو المادة، وهو ما عبَّر عنه ابن رشد بقوله: «والذي يجري عندي على أصولهم [أي على أصول الفلاسفة] أنّ سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب أعني المتوسطات [العقول المفارقة] والاستعدادات [الهيولى أو المادة] والآلات [الأجرام السماوية]»[1]. وليس المقصود بهؤلاء الفلاسفة، عند ابن رشد، غير الفلاسفة المشّائين الذين جرّوا على قول أرسطو في هذا الموضع، إذ إن: «أسباب الكثرة عند أرسطو من الفاعل الواحد هي [هذه] الثلاثة الأسباب»[2].

هكذا، إذًا، يرفض ابن رشد المبدأ القائل: إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد، ليطرح كمقابلٍ له مبدأ آخرَ مفاده أنّ الواحد هو سبب الوحدة والكثرة، وأنّ الواحد بما هو واحد واجب كذلك أن توجد عنه الكثرة[3]. بعبارته: «أن الواحد سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة»[4]. ثم يرفض ابن رشد ما ترتّب عن ذلك المبدأ المردود من قولٍ بالصدور والفيض، وما إلى ذلك، في تفسير وجود الكثرة عن الوحدة، ليطرح كذلك كبديلٍ عنه مفهومًا آخرًا هو مفهوم العلّة أو العلاقة العلّية بين العلّة والمعلول. يقول ابن رشد: «ليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول إنّ الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعلٍ واحدٍ وإنما هنالك علّة ومعلول على جهة ما نقول إنّ المعقول هو علّة العاقل وإذا كان ذلك كذلك فليس يمتنع في ما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى وذلك إذا كانت تلك العقول تتصوّر منه أنحاء مختلفة من التصور»[5].

انطلاقًا من كلٍّ ما سبق يقرِّر أبو الوليد وجود نوعين من الخلق أو الحدوث: حدوث تحدَّث عنه ظاهر الشرع كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[6]. وقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[7]. وهي آيات يقضي ظاهرها بأن هناك وجودًا قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء،

(1) **تهافت التهافت**، ص 260.
(2) م. ن.، ص 261.
(3) م. ن.، ص 181.
(4) م. ن.، ص. ن.
(5) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ج 3، مقالة اللام، ص 1649.
(6) سورة الأعراف، الآية 54.
(7) سورة هود، الآية 7.

وزمانًا قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود[1]. وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[2]، وهي آية يقضي ظاهرها أيضًا أنّ السماوات خُلِقَت من شيء، وهو «الدخان». وهذا النوع من الحدوث موجّه للجمهور الذين لا يتصوّرون الحدوث أو الخلق إلّا من شيء وفي زمان[3]، وأمّا النوع الثاني الموقوف على الخاصّة والذي أدّى إليه البرهان فهو الخلق المستمر أو الحدوث بالأجزاء، وهو المسكوت عنه في الشرع لبُعده عن أفهام الجمهور.

ويفسِّر ابن رشد الدواعي اللازمة للتمييز بين هذين النوعين من الخلق بالقول: إنّ الطريق الذي سلك الشرع بالجمهور في تصور ذلك المعنى من الخلق فهو التمثيل بالشاهد، وإنْ كان ليس له مثال في الشاهد، والشرع إنما مثل بالشاهد لأنه لا يمكن للجمهور أن يتصوّروا أمرًا على كنهه ليس له مثال في الشاهد. لذلك أخبر تعالى أنّ العالم خلقه في زمان، ومن شيء كذلك، إذا كان لا يعرف في الشاهد مكوّن إلّا بهذه الصفة[4]. والمتكلِّمة في تقرير قولهم القائل بأنّ العالم محدث مخلوق من لا شيء، إنما كانوا متأوّلين فيه طريق الشرع الذي لا يتعين تأويل شيء منه للجمهور في هذا الباب، بل إنهم في تقرير قولهم القائل بأنّ عقيدة الشرع في مسألة العالم هي الحدوث والخلق من غير شيء وفي غير زمان قولًا لا يمكن أن يتصوّره العلماء فضلًا عن الجمهور[5]. غير أنّ هذا: «التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم [وإن كان] يطابِق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يصرِّح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أنّ حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الألفاظ تصلح لتصوّر المعنيين؛ أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدّى إليه البرهان عند العلماء في الغائب»[6].

(1) **الفصل**، ص 42.

(2) سورة فصلت، الآية 11.

(3) **مناهج الأدلة**، ص 119.

(4) انظر **تهافت التهافت**، ص 396.

(5) **مناهج الأدلة**، ص 119.

(6) م. ن.، ص 119 ـ 120.

هكذا يخلص ابن رشد إلى القول إن الأقوال في مسألة العالم لا تخرج عن قولين اثنين: قول القائلين بأن العالم محدث، وقول القائلين بأن العالم قديم. ويردّ سبب اختلاف الأقوال في المسألة ـ إلى هذين القولين فحسب ـ إلى كون العالم فيه شبه بالوجود الحادث من حيث أنه معلول لله، كما فيه شبه بالوجود القديم، من حيث أنه لا أول لوجوده في الزمان: «فمَن غلبَ عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سمّاه قديمًا. ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث، سمّاه محدثًا. وهو في الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًا، ولا قديمًا حقيقيًا. فإنّ المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علّة»[1].

وينتهي أبو الوليد من كل هذا إلى القول: إنّ المذاهب في مسألة العالم لا تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها بعضًا، لأنّ هذه المسألة من المسائل النظرية العويصة التي يصعب حصول إجماعٍ فيها، وذلك لصعوبة تبيان الصواب فيها من الخطأ، والمختلفون فيها هم إمّا مصِيبون مأجورون، وإمّا مخطئون معذورون إن كانوا من أهل العلم طبعًا. ذلك لأن: «الخطأ المصفوح عنه في الشرع، إنّما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها»[2]، تمامًا كما هو الشأن بالنسبة إلى الفقيه المجتهد ـ لكن العالم بشروط الاجتهاد ـ الذي قد يخطِئ في الحكم على النازلة أو الشيء بأنه حلال أو حرام، وأمّا الخطأ الذي يقع ـ سواء في الأمور النظرية كالفلسفة، أو العملية كالفقه ـ من غير أهله، أعني من غير العلماء، فهو إمّا بدعة وإثم، إنْ وقع في ما بعد المبادئ، أي في الكيفية، أو كفر، إنْ وقع في المبادئ وأصول الشريعة. بَيْدَ أنّ الفلاسفة لم يحدث أن أنكروا أصلًا من أصول الدين حتى يكفَّروا أو يُرمَوا بالكفر ـ كما رماهم أبو حامد الغزالي من قبل بدعوى خرق الإجماع حين أدلوا بدلوهم في المسألة ـ وإنما اجتهدوا في تفسير ـ فرع هو ـ الخلق تفسيرًا أريد به تثبيت أصل من أصول الشرع لا إنكاره. ومن ثم، فليس لأحد حقُّ القطع بتكفيرهم بدعوى خرق الإجماع، لأنّ تقرير وجود إجماع في مثل هذه المسائل النظرية غير ممكن، وإن فرض أنه قد حصل فيها إجماع، فإنه لن يكون إلّا ظنّيًا لا قطعيًا، والأمر الظنّي لا

(1) الفصل، ص 42.

(2) م. ن، ص 43 ـ 44.

يجب التكفير بخرق الإجماع فيه لِما رُوِيَ عن كثيرٍ من السلف الأول(1)، فضلًا عمّا صرَّح به الغزالي نفسه في كتاب فيصل التفرقة(2).

3 ـ نقد ابن تيمية للقول بحدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان

لم يكن هذا النقد التيمي موجَّهًا لابن رشد بشكل مباشر، بل كان موجّهًا لأقوال الفلاسفة جملة؛ لذلك فإننا هاهنا لن نأتي على بيان هذا النقد في جملته، وذلك لبعده عن مقصد بحثنا، وإنّما سنعمل فقط على إيراد نقد ابن تيمية لما رأى أنه يشبه قول ابن رشد في هذه المسألة، وهو القول بحدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان. ويردّ ابن تيمية هذا القول إلى ابن سينا وابن رشد اللذين جعلا العالم، برأيه، موجبًا بالذات لما سواه(3).

إنّ هذا القول مرفوض من قبل ابن تيمية، عمدته في هذا الرفض أنّ القول بأنّ العالم محدث من جهة ما أنه ليس علّة لذاته، وإنّما هو معلول عن غيره، وهو الفاعل الأول، والقول أيضًا بأنّ العالم قديم بالزمان، بمعنى أنّ المفعول مقارن للفاعل في الزمان وتابع له منذ الأزل حتى لا يكون هناك تراخي أو تخلّف المفعول عن الفاعلِ، قولٌ يجمع بين النقيضين. ووجه هذا التناقض أنّ القائل به قد قدر العالم معلولًا مخلوقًا محدثًا، وقدره في الوقت نفسه قديمًا أزليًا(4)، بينما المفعول والمعلول أو المخلوق لا يكون إلّا محدثًا(5). وهذا على ما يقول ابن تيمية

---

(1) م. ن.، ص 38. **مناهج الأدلة**، ص 101.

(2) يقول الغزالي: «مَن خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد فهو جاهل مخطئ وليس بمكذّب فلا يمكن تكفيره». **فيصل التفرقة**، ص 92.

(3) **الدرء**، ج 1، ص 127.

(4) **منهاج السنة**، ج 1، ص 168.

(5) إنّ هذا النقد التيمي استعاره تقي الدين من نقد ابن رشد لكلام ابن سينا حول تقسيمه للممكن أو الجائز إلى صنفين ـ صنفٌ جائز باعتبار فاعله، وصنفٌ واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته ـ وذلك حين اعتبر ابن رشد هذا التقسيم السينوي للممكن تقسيمًا: «في غاية السقوط، وذلك أنّ الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًا من قبل فاعله، إلّا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري». (**مناهج الأدلة**، ص 58). والملاحَظ أنّ ابن تيمية ذاته يوافق ابن رشد على كون المفعول لا يكون قديمًا أزليًا لكون الضروري هو القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه سواء في الماضي أو المستقبل، وهذا الضروري يمتنع أن يكون ممكنًا يقبل الوجود والعدم، بل الممكن لا يكون إلّا محدثًا، وما كان كذلك امتنع أن ينقلب إلى قديم. (**الدرء**، ج 3، ص 140. كذلك **منهاج السنة**، ج 1، ص 235 ـ 374) إلّا أن ابن تيمية هاهنا يعود فيلزم قول ابن رشد ـ القائل بأنّ العالم محدث من جهة العلة، قديم من جهة مقارنته الفاعل في الزمان ـ ما ألزم به هذا الأخير قول ابن سينا في الممكن، وهو القول بأنّ المحدث قديم أزلي.

رأي أرسطو أيضًا الذي وإنْ كان قد أكّد على قدم الفلك، فإنه لم يجعله مع ذلك معلولًا عن المبدأ الأول. فكون الشيء مفعولًا يوجب كونه محدثًا، فالفعل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلّا مع تصوّر حدوث المفعول، وأمّا القول بكون الشيء مفعولًا، والقول في آنٍ بأنّ الشيء نفسه قديم أزلي مقارن لفاعله في الزمان، قول يجمع بين النقيضين(1). هذا فضلًا عن أنه لا يمكن تصوّر وجود علّة أو فاعل قارنه معلوله أو مفعوله المعين، فالقول بأنّ تقدّم العلة على المعلول تقدُّمٌ بالذات لا تقدم بالزمان المقارن له إنّما هو تقدير عقلي فقط، يعني أنه موجود في الأذهان لا في الأعيان، إذ لا يمكن أن يعقل في الخارج فاعل يقارنه مفعوله أو معلوله(2). ولتوضيح ذلك يعمد ابن تيمية إلى التمييز في معاني لفظ «العلة» بين معنيين: معنى يُراد به المؤثر في الوجود، ومعنى آخر يُراد به الملزوم. غير أنّ الاقتران بين العلّة والمعلول إذا جاز التسليم به في المعنى الثاني من معنَيَي العلّة، فإنه لا يجوز التسليم به (أي بالاقتران) في المعنى الأول، أعني المعنى المُراد به المؤثر في الوجود، إذ لا يوجد ولا يعرف في الوجود مؤثر في وجود غيره مقارن له في الزمان، بل لا بدّ أن يتقدّم المؤثر في وجود غيره على هذا الغير تقدمًا زمانيًا. ولبيان هذا التقدّم الزماني يلجأ ابن تيمية إلى التمييز في لفظ المقارنة بين معنيين كذلك: أحدهما يُقال على الشيء الموجود مع شيء آخر من غير تقدُّم في الزمان، وهذا لا وجود له إلّا في الأذهان، وأمّا الثاني فيُقال على الشيء الموجود مع شيء آخر مع تقدّم في الزمان، وهذا فقط هو الذي تشهَد له الحواس في الأعيان، بل ويمكن التحقُّق من صحّته تجريبيًا(3) كاتّصال أجزاء الحركة الحادثة شيئًا بعد شيء، إذ كل واحدٍ من أجزاء الحركة يكون متّصلًا بالجزء الآخر، لذلك يُقال أنّه مقارن له لاتصاله به، لكنه في واقع الأمر يأتي عقبه في الزمان لا معه. بعبارة أخرى، أنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الحركة يوجد مع الجزء الآخر، لكن مع تقدم الجزء الأول على الثاني. فإذا حرّك الإنسان يده مثلًا تحرَّك الكمّ المتّصل بها، لكن حركة اليد تكون قبل حركة الكمّ، وهكذا الأمر في سائر الأمور الموجودة في الخارج(4)، لكن هذا

---

(1) **منهاج السنة**، ج 1، ص 169.

(2) م. ن.، ص 222.

(3) يعرف ابن تيمية التجربة بالقول: «والمجربات (...) ما إذا فعله الإنسان وجد عقيبه أثرًا من الآثار، ثم يتكرَّر ذلك حتى يعلم أنّ ذاك سبب هذا الأثر. فهذا هو التجريبيات». **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 124.

(4) **منهاج السنة**، ج 1، ص 223.

لا يعني إمكانية التسليم بكون حركة اليد هي علّة حركة الكمّ، بل الفاعل للحركتين واحدٌ وهو الإنسان، لكن تحريكه للكمّ مشروط بتحريكه لليد، فحركة اليد شرط في حركة الكمّ لا فاعلة لها، والشرط هنا يجوز أن يقارن المشروط، لكن إذا قدر كون أحدهما فاعلًا للآخر، أعني كون الشرط فاعلًا للمشروط، فإنه لا يجوز التسليم بأنه مقارن له في الزمان، وإنما لا بدّ أن يكون متأخرًا عنه[1]. فاللازم مع الملزوم، أو الشرط مع المشروط زمانهما واحد، لذلك يجوز اقترانهما في الزمان، وأمّا العلّة مع المعلول، أو السبب مع المسبّب، فزمانهما ليس واحدًا، وإنّما هو متعاقبًا، لذلك لم يُجْزَ التسليم باقترانهما في الزمان.

ولأنّ الفلاسفة قد مثلوا في جواز اقتران الفاعل للمفعول في الزمان بأمثلة حسِّية وتجريبية من الأعيان أيضًا كالإصبع مع الخاتم أو كالنقر مع الطنين أو الشمس مع الشعاع، فإنّ ابن تيمية لم يتردَّد في التصدّي لهذه الأمثلة مبيِّنًا أنّ ما احتجّ به الفلاسفة على صحّة قولهم من كون الشمس فاعلة للشعاع وهو مقارَن لها في الزمان إنّما هو قول مبنيّ على مقدمتين اثنتين: أولهما كون الشمس هي الفاعلة، وثانيهما كون الشعاع مقارنا للشمس بالزمان، وكِلتا المقدّمتين باطلة، برأي ابن تيمية، وبطلانهما معلوم من كون الشمس غير كافية في حدوث الشعاع، بل لا بدّ من حدوث جسم قابل له مع وجوب زوال الموانع. لذلك لا يمكن التسليم بكون الشعاع مقارنًا للشمس في الزمان، بل لا بد من تأخُّره عنها ولو بجزءٍ يسير من الزمان، أي أنه لا بدّ من أن يعقب أحدهما الآخر، حيث لا يكون أول زمان هذا هو أول زمان ذاك، ولا آخر زمان هذا هو آخر زمان ذاك، بل يتعيّن أن يتقدّم زمان العلّة أو السبب ويتأخر زمان المعلول أو المسبب، ولا يعلم في الوجود معلولًا أو مفعولًا يكون زمانه زمان علّته وفاعله بلا تأخّر. وكما أبطل ابن تيمية المثال المضروب في اقتران الشمس بالشعاع، أبطل كذلك بقية الأمثلة الموضوعة لذلك القصد.

ويقطع ابن تيمية بكون القول بمقارنة المفعول لفاعله أزلًا وأبدًا إنّما تولد عن الحذر الفلسفي من السقوط في متاهات القول الكلامي القائل بإمكانية أن يصير الفاعل فاعلًا بعد أن لم يكن وما ترتّب عن هذا القول من نفي دوام الفاعلية عن الله. حيث اعتبر المتكلمة أعيان الحوادث وأجناسها أو أنواعها كلها محدثة،

(1) م. ن.، ص 222 ـ 223.

ولم يميّزوا في الحدوث بين الحادث المعين وجنس الحوادث، وإنما شملوها كلها بحكم واحد هو الحدوث؛ فقالوا: إنه لا يمكن أن يكون جنس الحركة والحوادث والفعل إلّا بعد أن لم يكن شيء من ذلك لامتناع حوادث لا أول لها، فنتج من ذلك، القول بكون المفعول إنما كان مسبوقًا بالعدم، وأنَّ فاعل الكل لم يزَلْ معطّلًا عن الفعل والحدوث ثم أحدث الحوادث بلا سبب، فانتقل الفعل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا سبب، وصار الفاعل قادرًا بعد أن لم يكن بلا سبب. فأبطلوا بذلك فاعلية الله ونفوا دوامها، كما انتهوا إلى القول بإمكان الترجيح بلا مرجح. وهذا، برأي الفلاسفة، قولٌ فاسد من وجوه، لذلك عملوا على إبطاله من أجل إثبات دوام الفاعلية فميّزوا في الحدوث بين جنس الحوادث وبين حدوث جزئي معيّن مُشار إليه؛ فقالوا بأنّ النوع أو الجنس قديم بخلاف الجزئي أو المعين المُشار إليه الذي هو محدث. فامتنع عندهم كون جنس الحركة والزمان والحوادث حادثًا، إذ قالوا بأنه يمتنع أن يكون الفاعل فاعلًا بعد أن لم يكن، أي يمتنع أن يكون مبدأ الحركة والحادث فاعلًا لذلك بعد أن لم يكن، وأن يكون الزمان حادثًا بعد أن لم يكن، وإنما الحركة، وهي حركة الفلك، قديمة لا محدثة، والزمان، الذي هو مقياس حركة الفلك، قديم كذلك. فكان العالم بهذا قديمًا بالزمان المقارن للفاعل أزلًا وأبدًا.

غير أنّ الفلاسفة ومع كلّ ما راموه هاهنا من إثبات الفاعلية لله من خلال إثبات قدم العالم، فإنهم برأي ابن تيمية: «ليس لهم [في ما قالوه] دليل قطّ على قدم شيء من العالم، بل حجّتهم إنما تدلّ على قدم نوع الفعل، وأنه لم يزَلْ الفاعل فاعلًا أو لم يزَلْ لفعله مدة (...) وليس في شيء من أدلّتهم ما يدل على قِدَم الفلك، ولا قدم شيء من حركاته؛ ولا قدم الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك»[1]. بعبارة أخرى لابن تيمية أن: «جميع ما يحتجّ به الفلاسفة على قدم الفاعلية إنّما يدل على أنه لم يزَل فاعلًا لما يشاء؛ لا يدلّ على قدم فعل معين، ولا مفعول معين؛ لا الفلك ولا غيره»[2].

(1) **الفتاوى**، ج 18، ص 234 ـ 235.
(2) **الفتاوى**، ج 6، ص 301.

هكذا انتهى الفلاسفة، في دليلهم على قدم العالم القائم على مقارنة المفعول للفاعل في الزمان من أجل إثبات أنّ الله لم يزل فاعلًا، أي من أجل إثبات الفاعلية لله، إلى نقيض ما قصدوه[1]، إذ إن: «جميع ما احتجّوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل، لا يدلّ على قدم شيء من العالم لا فلك ولا غيره»[2].

إنّ هذه الخلاصة، برأينا، تشكّل منطلق وأساس الموقف التيمي الذي سيعتبر أن العالم بأفلاكه وأجرامه محدث، وأنّ جميع الأفعال محدثة، بينما القديم هو نوع الفعل لا شيء بعينه من العالم.

وبالجملة، فإنّ قصد الفلاسفة إثبات دوام الفاعلية لله ما أداهم إلى القول بقدم المفعول ومقارنته له، فنتج من ذلك عكس ما قصدوه، وهو نفي الفاعلية، لأنّ معنى كونه قديمًا أنه لم يزَلْ موجودًا. وما كان كذلك كان واجبًا وامتنع أن يكون مفعولًا، كما امتنع أن يكون مُرادًا أو مختارًا. بعبارة أخرى أنّ إثبات الفلاسفة قِدَم العالم أفضى بهم، برأي ابن تيمية، إلى لزومه للفاعل، أي صار العالم لازمًا للفاعل، وامتنع كونه مخلوقًا، كما امتنع كونه معدومًا؛ لأنّ القديم لا يجوز عدمه. ولأنّه يمتنع وجود الملزوم (العالم) من دون اللازم (وهو الله)، والملزوم قديم، وجب ضرورة قدم لوازمه من الحوادث، وامتنع عدمها هي كذلك، وهذا كله محالٌ طبعًا. كما أنه لو قدر من جهة أخرى أنّ العالم لازم للفاعل لنتج منه رفع الفرق بين الصفات الاختيارية والصفات اللازمة لذاته. بعبارة أخرى، إنّ القول بلزوم المفعول للفاعل ينتج منه الخلط بين الصفات الذاتيّة أو المعنوية والصفات الفعلية أو الاختيارية[3]. هذا إن استثنينا امتناعًا آخر وهو أنه لو فرض أن العالم لازم للفاعل، وكان الملزوم تابعًا للازم في القِدَم، امتنع أن يحدث في العالم شيء من الحوادث ـ وهذا خلاف الحسّ والمشاهدة ـ ولما كانت الحوادث حادثة، لزم أن يكون ما يحدث في العالم إنما يحدث بغير إحداث محدث. وبالجملة، فإنه يصعب تقدير معلول بلوازمه ـ يعني الحوادث ـ ملزوم عن علّة تامّة مستلزمة لمعلولها المقارَن لها، والتي لا يجوز أن يتأخّر عنها شيء من معلولها، لكون تقدير من مثل

(1) منهاج السنة، ج 1، ص 158.
(2) الفتاوى، ج 6، ص 300.
(3) منهاج السنة، ج 1، ص 224 ـ 225.

هذا يفضي إلى القول إمّا بعدم الحوادث، وإمّا بقدمها، وكِلا القولين باطل عند ابن تيمية.

وإنّ اعترض على ذلك بالقول بأنّ العالم ليس لازمًا للفاعل أو واجبًا بالذات للفاعل الأول وإنما فاعل العالم فاعل بإرادة واختيار، عادَ القول إلى المُراد بمعنى الإرادة، فإن كانت قديمة، كان الحديث عن وجود إرادة قديمة تتناول جميع المتجدِّدات من دون تجدُّد إرادة ذلك الحادث المعين محالًا، لأنه على هذا التقدير يلزم جواز حدوث الحوادث بلا سبب حادث، وإذا امتنع هذا، وكان لا بدّ من فرض ثبوت إرادة مقارنة للمفعولات الحادثة، امتنع أن يكون فاعل العالم علّة تامة أزلية، لكون العلة التامة تستلزم معلولها ولا يتخلف عنه في القدم شيء من المعلول، وامتنع كذلك أن يصير علّة لمفعول بعد مفعول أو حادث بعد حادث من غير أن يقوم به ما يصير علّة للثاني، فيمتنع مع تماثل أحواله أن تختلف مفعولاته ويحدث منها شيء[1].

ولا يتردَّد ابن تيمية في الاعتراف هنا بحداقة ابن رشد في ردِّ هذه الأقوال وتقرير أبي الوليد بكون القول بالمؤثر التام التأثير في الأزل، أو المرجح التام الترجيح في الأزل، أو القول بالقادر المختار المستلزم وجود مراده في الأزل، كلّها أقوال تتنافى والعقل، لأنّ القادر المختار إذا استلزم وجود مراده في الأزل لزم أن لا يحدث شيء في العالم. بعبارة أخرى، أنه لو كانت إرادته أزلية مستلزمة لوجود مرادها معها في الأزل، لزم أن لا يكون شيء من المرادات حادثًا، فلا يكون في العالم حادث، وهذا خلاف الحسّ والمشاهدة. والظاهر، على ما يرى ابن تيمية، أنّ وعي ابن سينا وابن رشد بمنزلقات القول بعلّة تامة أزلية لجميع معلولاتها، أو الفاعل الأزلي لجميع العالم حتى أشخاصه، أو القول بكون جميع مرادات المريد الأزلي مقارنة له في الأزل، أنّ منزلقات القول بهذا، ما دعا ابن رشد إلى القول بقِدم أعيان الأفلاك. وهذا، في نظر ابن تيمية، قول باطل كذلك، لكون القول بقدم شيء من ذلك يستلزم أن يكون فاعله مستلزمًا له في الأزل ـ سواء كان الفاعل موجبًا له بذاته في الأزل، أو علّة تامة قديمة مستلزمة لمعلولها، أو كان فاعلًا بإرادته الأزلية

(1) م. ن.، ص 323.

المستلزمة للمفعول المُراد في الأزل ـ وهذا باطل ببطلان وجود موجود مقارن للفاعل الأول في الأزل. بعبارة أخرى، أنّ القول بأنّ الفاعل علّة تامّة للأفلاك دون الحوادث التي تحدثها هذه، أو أنّ الفاعل مريد بإرادة أزلية مستلزمة لاقتران مُرادها بها في الأزل، لكن تلك الإرادة الأزلية المقارنة لمرادها إنما تعلّقت بالعقول أو الأفلاك أو المادة الأولى ـ أو ما يسميه ابن تيمية بأصول العالم عند الفلاسفة ـ دون حوادثه، كان هذا القول باطلًا؛ بدليل امتناع مقارنة المفعول المعين لفاعله مقارنة أزلية أبدية، بل لا بدّ من تقدُّم الفاعل على المفعول[1]. هذا فضلًا عن أنّ القول بأنّ الحركة الفلكية هي سبب الحوادث يلزم عنه القول بأنّ الحوادث لا يُحدثها الفاعل الأول، وإنما يُحدِثها ويُبدِعها فاعلٌ آخر، في حين أنه لا مبدع غيره لأنه لا ربَّ غيره[2].

تلك كانت، إذًا، أهم مؤاخذات ابن تيمية على ما رأى أنه يشبه قول ابن رشد بخصوص موقفه من مسألة العالم، فما هو إذًا الموقف التيمي البديل من هذه المسألة؟.

4 ـ في القول التيمي بوجود المفعول (أو العالم) عقب الفعل في الزمان

إنّ نقد ابن تيمية لفكرة اقتران العلة بالمعلول وتداعياتها عند ابن رشد، ونقده من جهة أخرى لفكرة المتكلِّمة القاضية بجواز أن يصير الفاعل فاعلًا بعد أن لم يكن، وما يفيده من إمكانية تراخي الأثر عن المؤثر التام، جعله ينزل القول الرشدي في طرف، والقول الكلامي في طرف آخر، ليشقّ لنفسه طريق ما أسماه «بالقول الوسط»[3]؛ وهو أنّ المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره التام لا مع التأثير (أي مقارن له)، ولا متراخيًا عنه[4]. ثم يستطرد تقي الدين فيقول إنّ الله يكون كل شيء، ولأنه كذلك، فكلّ شيء يكون عقب تكوينه لا مع تكوينه في الزمان ولا متراخيًا عن تكوينه، تمامًا كما يكون الانكسار ـ في الحسّ والتجربة

(1) م. ن.، ص 324 ـ 325.

(2) م. ن.، ص 327. كذلك ص 331.

(3) **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 3، ص 39.

(4) م. ن.، ص. ن.

ـ عقب الكسر، والانقطاع عقب القطع، ووقوع الطلاق عقب التطليق، لا متراخيًا عنه، ولا مقارنًا له في الزمان[1].

إنّ هذا المخرج الوسط الذي اختاره ابن تيمية بين فكرة الاقتران وفكرة التراخي لن يخرج عن حدَّي المسألة، أعني القول إمّا بحدوث العالم أو بقِدَمه، فأيُّ حلٍّ من الحلين يقبل به ابن تيمية إذًا؟.

يمكن القول ابتداء أنّ ابن تيمية يقرُّ القول بحدوث العالم. فهو يعتبر أنّ الله خلق العالم من مادة وفي زمان بعد أن لم يكن[2]، يعني بعد العدم. ويستدلّ تقي الدين على صحّة هذا الخلق بأدلة عديدة: فمن أدلته النقلية على الخلق من مادة قوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾[3]. ومن أدلته النقلية على الخلق في الزمان قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[4]. وأمّا أهم دليل عقلي له على الخلق أو الحدوث، فهو الدليل الذي يعود فيه إلى التجربة الحسية أو الوجود الخارجي ليبين استحالة اقتران المفعول للفاعل ومساوقته له كما مرَّ معنا بيانه[5].

وابن تيمية لا يكتفي فقط بإيراد الأدلة النقلية والعقلية على حدوث العالم بعد أن لم يكن، وإنما يقرنها كذلك بما يسميه بدليل الفطرة على الحدوث فيقول: «إنه معلوم بالفطرة [والضرورة] أنه لا بدّ من محدث للمحدثات، وفاعل للمصنوعات، وأنّ كون المفعول مقارنًا لفاعله لم يزَلْ ولا يزال معه ممتنع في فطر العقول»[6].

هكذا يجمع ابن تيمية بين الأدلة النقلية والعقلية والفطرية في الاستدلال على حدوث العالم. غير أن الحدوث الذي يتحدّث عنه ابن تيمية هاهنا إنّما هو برأيه حدوث العالم المشهود بما هو حوادث ومخلوقات مُشار إليها ولها ابتداء،

(1) م. ن.، ص. ن.
(2) م. ن.، ص 363 ـ 364.
(3) سورة فصلت، الآية 11.
(4) سورة هود، الآية 7.
(5) انظر ص 322 ـ 328 من هذا البحث.
(6) منهاج السنة، ج 1، ص 368 ـ 369.

أمّا جنس الحوادث أو المخلوقات فقديم ولا ابتداء له[1]. بعبارة أخرى أنّ ابن تيمية يميِّز في الحوادث ذاتها بين الأنواع (أو الأجناس) والأشخاص (أو الأعيان)، فيقرُّ بقِدَم الأولى وحدوث الثانية، مشيرًا في أكثر من موضع ومناسبة إلى أنه لا يلزم في الحوادث قدم جميعها ولا حدوث جميعها، وإنما يلزم قدم نوعها وحدوث أعيانها[2]. ومعنى قِدَم النوع أو الجنس، أنّ الله لم يزَل فاعلًا له، فما من حادث إلّا وقبله حادث لا ينتهي ذلك إلى حادث يُعتبر هو أول الحوادث، بمعنى أنه لا حادث قبله. ومعنى حدوث العين أو الشخص أنه ما من حادث من هذه الحوادث المُشار إليها إلّا وهو محدث كائن بعد أن لم يكن[3]. ويقول في موضع آخر: «إذا قيل لم يزل يخلق كان معناه لم يزل يخلق مخلوقًا بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقًا بعد مخلوق، ننفي ما ننفيه من الحوادث والحركات شيئًا بعد شيء. وليس في ذلك وصفه بدوام الفعل ولا بأنّ معه مفعولًا من المفعولات بعينه. وإن قدر أنّ نوعها لم يزل معه، فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله، قال تعالى ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ والخلق لا يزالون معه»[4].

إنّ أهم ما يتبيّن من هذا الكلام أنه يمتنع عند ابن تيمية قدم شيء بعينه من العالم بقدم الله ـ مخالفًا بذلك قول الفلاسفة بقدم العين، أعني قدم عين الأفلاك أو أي شيء معين من العالم ـ وأنّ كل ما سواه حادث. يقول ابن تيمية: «يجب القول بحدوث كلّ ما سوى الله، سواء سمي جسمًا [يعني فلكًا] أو عقلًا أو نفسًا، وأنه يمتنع كون شيء من ذلك قديمًا (...) وأنّ القائلين بقدم العالم كالأفلاك والعقول والنفوس قولهم باطل في صريح العقل»[5].

تبعًا لهذا القول، فإنّ أعيان موجودات عالم ما فوق فلك القمر، وأعيان موجودات عالم ما تحت فلك القمر، كلها أعيان محدثة من قبل الفاعل الأول، بينما نوع هذه الأعيان والحوادث فقديم.

(1) **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 5، ص 174 وما بعدها.
(2) **منهاج السنة**، ج 1، 215.
(3) م. ن.، ص 147 ـ 149. 232 ـ 233.
(4) **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج 5، ص 192 ـ 193.
(5) **منهاج السنة**، ج 1، ص 298. لاحظ هنا كيف يلتقي ابن تيمية مع المتكلمة في القول بحدوث العالم وأنه هو كل ما سوى الله تعالى. انظر ص 28 هامش 3 من هذا البحث.

هكذا ينتهي ابن تيمية، إذًا، إلى القول بقدم نوع العالم وحدوث أعيانه، ويردّ تقي الدين هذا الكلام إلى السلف و«أئمة السنة والحديث»[1]، وإلى: «الظاهر المفهوم من النصوص»[2]. والحق أنّ كل هذا الكلام التيمي إنما هو كلام عقلي قائم على تمييزٍ فلسفي بين قدم الجنس أو النوع وحدوث الأفراد. وقد أخطأ ابن تيمية مرة أخرى هاهنا، كما ترى، عندما نسب هذا الكلام إلى رجالات السلف، وإلى ظاهر الكتاب والسنة اللذين لا أثر فيهما لمثل هذا التمييز أو الكلام.

* * *

هكذا يظهر أنه وعلى الرغم من النقد التيمي لابن رشد في مسألة العالم، وعلى الرغم من الهجوم النقدي التيمي على العقل والتفسير العقلي عمومًا، فإنّ هذا النقد لم يكن بإمكانه إخفاء معالم الأخذ التيمي بالتفسير العقلي والفلسفي الذي ذمّه الشيخ أكثر من مرة. كما أنّ هذا النقد، من جهة أخرى، لم يعدم وجود آثار رشدية على قسمات الموقف التيمي من هذه المسألة. فتمييز ابن تيمية بين نوع الحوادث وأشخاصها، والقول بأنّ نوعها قديمٌ وأمّا الأشخاص أو الأعيان فحادثة، إنما هو قول رشدي كما سبق وأن بسطنا ذلك في موضعه[3]. كما أنّ القول بأنّ الله خلق العالم من مادة وفي زمان بعد أن لم يكن لا يعترض أحد في أنه كلام لابن رشد. بعبارة أخرى أن تقاطع ابن تيمية وابن رشد هاهنا لم يكن فقط عند نقطة تمييزه بين نوع الحوادث وأشخاصها، أو نقطة القول بأن العالم مخلوق من مادة وفي زمان، وإنّما تعدّى ذلك إلى حدود استشهاد ابن تيمية بمنطوق ومضمون الآيات نفسهما التي استشهد بها ابن رشد من قبل في التدليل على نوع الحدوث الذي تحدّث عنه ظاهر الشرع؛ وهو النوع الموجّه للجمهور الذين لا يتصورون الحدوث أو الخلق إلّا كفعلٍ لمفعولٍ واحدٍ موجود من شيء، أي من مادة، وفي زمان. وقد سبق وأن بيّنا كيف يميِّز ابن رشد في الخلق أو الحدوث بين هذا النوع الأخير من الحدوث، أعني الحدوث أو الخلق من شيء، أي من مادة وفي زمان، والحدوث بالأجزاء أو الخلق المستمر. غير أنّ ابن تيمية وإنْ كان قد قبل

(1) الفتاوى، ج 5، ص 537. الدرء، ج 1، ص 368 ـ 369.

(2) الدرء، ج 2، ص 122.

(3) انظر ص 36 من هذا البحث.

فكرة الخلق المستمر أو الحدوث الدائم، فإنّ قبوله هذا لم ينصب على الأجزاء أو الأشخاص المعينة التي لكلٍّ منها أول ونهايه، وإنّما ينصب على نوعها الدائم الذي لا أول ولا آخر أو نهاية له لاعتقاده بأنّ دوام الفعل أكمل من لا دوامه. يقول ابن تيمية مؤكِّدًا هذا الكلام: «فمن المعلوم بالضرورة أنّ إحداث مفعول بعد مفعول لا إلى نهاية، أكمل من أن لا يفعل إلّا مفعولًا واحدًا لازمًا لذاته، وإنْ قدر ذلك ممكنًا»[1].

هذا وتجدر الإشارة هاهنا إلى أن كلام ابن تيمية هذا حول مسألة العالم قد لقِيَ ردود فعل عديدة ومختلفة، فالأخميمي في رسالته في الردّ على ابن تيمية يورد بأنّ: «ابن تيمية قد دخل عليه اعتقاد قدم نوع الحوادث من الأفعال والمفاعيل، الذي لا ينفكّ عن قدم فرد من المفاعيل»[2]. ويذهب سعيد عبد اللطيف فودة في سياق تعليقه على هذا الكلام للأخميمي إلى أنّ ابن تيمية يقسّم الحوادث إلى نوعين:

ـ الأول: حادث مخلوق مثل سائر المخلوقات، وهذا الحادث لا يحلّ بذات الإله.

ـ الثاني: حادث لا يُقال عليه مخلوق، وذلك مثل إرادة الله تعالى، فهي حادثة وقائمة وحالة في ذاته. وكذلك كلامه، فهو حرف وصوت، ومع ذلك قائم بذاته، لكونه صفة له. ومعلوم أن الحرف والصوت من الحوادث. وكذلك أفعال الله تعالى فهي كلها حادثة، وقائمة بذات الله تعالى وحادثة فيها.

ولمّا كان الكلام وجميع صفات الأفعال كالنزول وغيرها حادثة وكان نوع الأفعال قديمًا، فإنه يلزم عن هذا القول بقدم نوع المفعولات؛ وهو ما يعني أنه لم يزل مع الله تعالى شيء مخلوق.

هكذا أجرى ابن تيمية القول بقدم نوع الحوادث على الأفعال والصفات، وعلى المفاعيل أو الموجودات. وابن تيمية إنّما قال بقدم النوع لأن دوام الفعل عنده أكمل من لا دوامه كما ذكرنا. ولمّا كان نوع المفعول قديمًا ـ لعدم تجويز

(1) منهاج السنة، ج 1، ص 384.
(2) رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، ص 59 ـ 63.

ابن تيمية تراخي الفعل عن المفعول ـ لزم عن هذا أنّ الله تعالى غير مريد ولا مختار لخلق هذا القديم، وذلك لأنّ معنى كونه قديمًا أنه موجود منذ الأزل، وما كان كذلك كان واجب الوجود وامتنع أن تتوجّه إليه إرادة الله تعالى بقصد الإيجاد، لأنه لم يزل موجودا. بعبارة أخرى أن ابن تيمية لما كان قد قال بقدم جنس العالم، وكان معنى كونه قديمًا أنه لم يزل موجودًا لزم عن هذا وجوب وجوده واستحالة تعلّق الإرادة والاختيار به، أي يستحيل أن يختاره الله تعالى فيوجده، لأنه موجود أصلًا، وعليه يلزم نفي الاختيار[1].

والملاحَظ أنّ هذا الإلزام الذي ألزمه الأخميمي لكلام تقي الدين هو الإلزام ذاته الذي ألزَمه ابن تيمية لابن رشد.

ولا يكتفي الأخميمي بهذا النقد لابن تيمية هاهنا، بل يضيف إليه نقدًا آخرًا يقول فيه أنّ ابن تيمية لما كان قائلًا: «بقدم نوع الحوادث، فيُقال له: ما تريد بالنوع؟ (...) [لأن] النوع في اللغة: الضرب من الشيء والصنف منه، فنوع الحوادث ضرب منه، فإنْ كان هذا معناه عند الشيخ لزمه المحذور قطعًا، وأما في الاصطلاح: فهو ما صدق على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب: ما هو؟ فإن أراد الشيخ بنوع الحوادث مجردًا عن المشخّصات فهو قول بوجود الكلي في الخارج، لأنّ القدم فرع الوجود، وذلك باطل عند كل عاقل. وإن أراد أنه قديم لقدم فرد منه لزمه المحذور»[2].

ويوضح سعيد عبد اللطيف فودة هذا الكلام للأخميمي بالقول أن قول ابن تيمية بأن نوع الحادث قديم إمّا أن يُراد به، أي بالنوع، النوع الحقيقي، وهو المعنى الكلي مجردًا عن المشخصات والأعيان، وإمّا أن يُراد به النوع اللغوي. فإن أراد به المعنى الأول لزمه القول ـ بما عابَ به على ابن رشد وهو ـ وجود الكليات في الخارج، لأنّ القِدم لا يطلَق إلّا على أمرٍ موجود في الخارج، والنوع أمر كلّي، أي ذهني فقط لا وجود له في الخارج، والقول بأنّه قديم إقرارٌ بأنه موجود في الخارج. وإنْ اعترض على هذا الإلزام بالقول أنّ النوع وإن كان أمرًا ذهنيًا، فإنه لا يلزم عنه

(1) م. ن.، ص 67 ـ 74.

(2) م. ن.، ص 88 ـ 89.

قدم شيء خارجي، كان هذا الاعتراض باطلًا لأنه لو سلّمنا أن النوع أمرٌ ذهني فلِم القول أنه صادق على العالم؟ لأن معنى صدقه عليه تحقّقه في الخارج. وفي كِلتا الحالتين فإنه يلزم ابن تيمية القول بوجود الكلي في الخارج. وإن أراد بالنوع المعنى الثاني لزمه قدم شيء من الأشياء أي أحد الموجودات[1]، وهو ما عابَ به ابن تيمية على ابن رشد وعلى الفلاسفة عمومًا عند قولهم بقدم الأفلاك والنفوس والعقول. فهل معنى هذا أنّ ابن تيمية رغم انتقاده لابن رشد وللقول الفلسفي على الوجه الأعمّ لم يجد سبيلًا للانفكاك من سلطتهما؟ وهل معنى هذا أنّ هذه الإلزامات وغيرها، بل وما يضمره كلامه أحيانًا من آراء، تسمح بالحديث بجهة من الجهات عن وجه آخر لابن تيمية غير ذلك الذي اشتهر به كفقيه سلفي؟.

ذلك ما سيتبين معنا لاحقًا، وبشكلٍ أوضح، في الموضع الذي خصَّصناه للإشارة إلى هذا الغرض.

(1) م. ن.، ص 75 ـ 90 ـ 91.

الفصل الثاني

المنطق الأرسطي: من الإشادة الرشدية إلى النقد التيمي

مقدمة

يمكن القول منذ البداية أنّ هذا الفصل ـ وهو الفصل الأخير من البحث ـ سيسمح لنا ـ بوجه من الوجوه ـ برصد الأسس المنطقية للقضايا والمسائل الكلامية والفلسفية التي سبق تناولها، وذلك من خلال فحصنا لمنزلة المنطق الأرسطي عند ابن رشد، وموقف تقي الدين أحمد بن تيمية منه. غير أنه وقبل هذا الفحص نودّ أن نشير هاهنا، في قول وجيز، إلى أنه بقدر ما تبايَنت مواقف مفكِّري الإسلام من المسائل الكلامية والفلسفية، تبايَنت كذلك بشأن جدوى ومنفعة المنطق الأرسطي، وهو التباين الذي أفرز فئتين أو طرفين ووسط:

ـ الفئة الأولى: وهم المشاؤون الإسلاميون الذين تبنّوا المنطق الأرسطي جملة، وإنْ دقّقوا في بعض عناصره الجزئية إمّا إضافة أو تعديلًا ممّا اعتبروه دخيلًا على المنطق الأرسطي من قبل الشرّاح، لكن دون أن يمنع ذلك من اعتبارهم له بمثابة قانون للعقل بإطلاق؛ ومن هؤلاء أبي نصر الفارابي والشيخ الرئيس أبي علي بن سينا والشارح الأكبر أبي الوليد بن رشد وغيرهم.

ـ الفئة الثانية: وهم جماعة من الفقهاء وبعض رجالات أهل السنة الذين أعلنوا العداء المطلق لمنطق أرسطو جملة وتفصيلًا، فمنهم مَن اكتفى بإطلاق فتوى تحريم الاشتغال به من غير أن يكلِّف نفسه عناء البحث وتقليب النظر فيه كابن الصلاح مثلًا[1]، ومنهم من امتنع عن إطلاق فتوى التحريم ليقدِم على مباشرة

(1) انظر **الصون**، ص 30.

الاطِّلاع الواسع عليه، ثم الشروع بعد ذلك في نقده، لكن ليس برمّته على ما سيتبيّن معنا بعد قليل، وعلى رأس هؤلاء الشيخ أحمد بن تيمية.

ـ الفئة الثالثة: وهم الأصوليون والمتكلمون الذين مع عدم قبولهم للمنطق الأرسطي استأنسوا ببعض مفاهيمه وقضاياه كمفهوم الجوهر والعرض وما إلى ذلك.

وإذا كنّا سنعرض لمواقف الفئة الأولى والثانية من المنطق الأرسطي، وإن على وجه الإجمال، ممثلين لذلك بابن رشد وابن تيمية، فلا يسعنا هاهنا إلّا أن نشير في إيجاز إلى أنّ الفئة الثالثة، ومنهم المتكلِّمة الذين يعنوننا هاهنا بالقصد الأول وأخصّهم المعتزلة، أدركوا، أول ما أدركوا، أنه يصعب تعميم المنطق الصوري ليشمل مبحث القيم. وذلك عندما عرفوا مرتكب الكبيرة بأنه لا هو مؤمن، ولا هو كافر، فجمعوا بذلك بين النقيضين بإبطالهم هاهنا لمبدأ عدم التناقض لينزلوا بعد ذلك مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، أي في منزلة وسط بين الكفر والإيمان؛ فخرقوا، بقولهم هذا، مبدأ الثالث المرفوع بإثباتهم القيمة الوسط بين النقيضين، أي بين الكفر والإيمان، وبين الإثبات والنفي أو الإيجاب والسلب[1]. وهو ما هاجمه ابن رشد وابن سينا بكلِّ قوة لتعارضه مع المنطق الصوري وتحديده للعلم كتصديق يقوم على النفي والإثبات[2]، بل إنّ نقد وإبطال مبدأ عدم التناقض الأرسطي سيتسبَّب في أزمة المنطق الصوري عندما امتدّ ليشمل مبحثَي الوجود والمعرفة، وذلك عندما شرع بعض المتكلِّمة من المعتزلة في بحث علاقة

(1) انظر **بنية العقل العربي**، ص 232 ـ 233.

(2) يقول ابن رشد: «فإنه ليس يجوز أن نقول إن السلب والإيجاب يجتمعان في الأمور المستقبلة حتى يكونا صادقين معًا، ولا يرتفعان عنها حتى يكونا كاذبين معًا، مثل أن يكون قولنا في الشيء أنه يمكن أن يكون ويمكن ألّا يكون صادقين معًا أو كاذبين معًا. فإنهما إن كانا كاذبين جميعًا لزم عنه ألّا يكون المتناقضان يقتسمان الصدق والكذب في جميع المواد، وذلك شيء قد تبيَّن خلافه؛ وكذلك يلزم إن كانا صادقين معًا. وأيضًا فإنه يلزم إن كانا صادقين معًا أن يكون الشيء موجودًا معدومًا معًا وذلك مُحال، مع أنه ترتفع أيضًا طبيعة الممكن؛ وإن كانا كاذبين يكون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا» (**تلخيص كتاب العبارة**، ص 97) ويقول ابن سينا: «إنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب». كما أنّ: «الإيجاب والسلب لا يجتمعان، ولا يصدقان معًا. وكذلك أيضًا (...) لا يرتفعان ولا يكذبان معًا (...) فهذا المبدأ الذي ذببنا عنه من يكذبه، هو أول مبادئ البراهين، وعلى الفيلسوف الأول أن يذب عنه». **الشفاء: الإلهيات**، ص 48 ـ 53. وانظر كذلك محمد ياسين عريبي، **الاستشراق وتعريب العقل التاريخي العربي**، ج 1 حول نقد العقل التاريخي، ط 1، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1991، ص 17.

الذات بالصفات وانتهوا إلى تقرير أنها (لا هي عين الذات ولا هي غيرها)، بل إنّ منهم من اعتبر الصفات لا هي موجودة ولا هي معدومة؛ فـ: «الوجود [على سبيل المثال] هو حالة لا توصف بالوجود ولا بالعدم»[1]. ولم يكن هذا رأي أبي هاشم الجبائي من المعتزلة الذي كان أول مَن قال به، بل كان ذلك أيضًا رأي أبي الطيب الباقلاني وأبي المعالي الجويني ـ في أوله ـ من الأشاعرة. وهو ما عبّروا عنه بنظرية الأحوال، وهي نظرية تَعتبر الحال، كالعالمية والقادرية عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة[2]، موظّفين بذلك ـ على المستوى العقلي ـ الصفر العربي في العلوم الرياضية على أنه كمية خالية (لا موجودة ولا معدومة) بالإضافة إلى نصوص شرعية مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾[3]. فأمّا أنّ الحال صفة لا معدومة، فمن قبل أنّ الحال أمرٌ ثابت مع الذات وتابع لها، وأمّا أنه صفة لا موجودة، فمن قبل أن الموجودات كلها إما جواهر أو أعراض، بينما الحال ليس جوهرًا ولا عرضًا وإنما هو صفة معقولة لهما[4]، أو قُلْ إنه صفة تكون معنى كليًّا عقليًّا تظهر في العقل لتحكُم على الذوات كجواهر وأعراض. ولكن هذه الأحكام ليست هي الجواهر والأعراض المرتبطة بها، وإنما هي صفات عقلية. ومع أنّ الحال صفة لا موجودة ولا معدومة فإنه يبقى مع ذلك، برأي أهل نظرية الأحوال، شيئًا ثابتًا للذات؛ لذلك تجدهم يتكلمون عنه بالنفي والإثبات.

من هذه الإشارة الوجيزة، إذًا، تتبين بعض جوانب المواقف النقدية الكلامية اتّجاه المنطق الأرسطي المؤسسة لمرجعية معينة في نقد هذا المنطق بمعيّة مواقف نقدية أخرى أصولية ورواقية وغيرها، والتي ستشكل في مجموعها منظومة نقدية فاعلة، عن قرب أو بعد، في جماع النقد التيمي للمنطق الأرسطي والمشائي عمومًا[5].

(1) **الملل والنحل**، ج 1، ص 83.

(2) انظر **الشامل**، ص 642. **الإرشاد**، ص 80 وما يليها. **نهاية الإقدام**، ص 131 وما بعدها. **الملل والنحل**، ج 1، ص 82. **الفرق بين الفرق**، ص 182. **معيار العلم**، ص 322. **تهافت التهافت**، ص 258.

(3) سورة الأعلى، الآية 13. وانظر **الاستشراق وتعريب العقل التاريخي العربي**، ج 1 حول نقد العقل التاريخي، ص 56 ـ 71. كذلك **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص 116 ـ 117.

(4) **نهاية الإقدام**، ص 136.

(5) على ما رامت تقريره بوجه من الوجوه الدراسة القيّمة التي قام بها علي سامي النشار في مؤلفه **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**.

وهو نقد ينتهي ـ من ضمن ما ينتهي إليه ـ إلى أنّ هذا المنطق ليس ميزانًا توزَن به صحّة القضايا بإطلاق لأنّ صحة الأمور والقضايا، كالقضايا الشرعية مثلًا، لا يمكن أن توزَن بميزان هذا المنطق، وإنّما لها ميزانها الخاص بها الذي توزن به هو الميزان الشرعي. بعبارة أخرى، إنّ القضايا الشرعية كمسألة إثبات وجود الله ومسألة الصفات وغيرها لا يحتاج فيها إلى ميزان المنطق. فالمشتغلون به أو المستعملون له في الاستدلال على وجود الله بطريق البرهان بما هو قياس شمولي يقوم على مقدِّمات كلية لا يفيد ـ هذا القياس ـ إلّا أمورًا مقدّرة في الذهن بينما الوجود الإلهي وجود معين في الخارج. كما أنّ القياس البرهاني لما كان قياسًا من مقدّمة كلية لا تتناول المطلوب لخاصيته، بل بالأمر المشترك بينه وبين غيره، ولمّا كان المطلوب بها في قياسهم هو الله تعالى فإنهم لم يصلوه إلّا بجامع ما يشترك فيه هو وغيره، بينما الله لا يُشركه غيره في شيء. لذلك كان هذا المنطق لا يفيد في معرفة حقيقة الأمور الشرعية التي توزِن بميزانها الشرعي كالاستدلال على وجود الله مثلًا بطريق الآية أو الدليل الذي يفيد عين المدلول عليه أو الاستدلال على لزوم الصفات للذات بطريق أو قياس الأولى بما هو قياس شرعي. ولعلّ اختلاف الموازين بالقياس إلى اختلاف الأمور الموزونة ما يشكِّل بالفعل مَدار النقد التيمي للمنطق الأرسطي. غير أنّنا وقبل أن نعمد إلى بيان أهم جوانب هذا النقد يجدر بنا الوقوف ابتداء على بيان منزلة المنطق الأرسطي عند ابن رشد.

1 ـ منزلة المنطق الأرسطي عند ابن رشد

صدَّر ابن رشد كتاب «فصل المقال» بسؤال كبير أراد من خلاله بيان جواب الشرع وحكمه في صناعة المنطق، وهو البيان الذي انطلق فيه، كما مرَّ معنا، من كون الشرع قد جوَّز استعمال المنطق حين نبّه الداعي إلى سبل معرفة الله باستعمال الطرق المنطقية الثلاث: البرهان، الجدل، ثم الخطابة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ* وَٱلْمَوْعِظَةِ** ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم*** بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[1].

* البرهانية أو البرهان.
** الخطابة.
*** الجدل.
(1) سورة النحل، الآية 125.

كما دعا الشرع في أكثر من آية إلى اعتبار وطلب معرفة الموجودات بالعقل. ولأنّ الشرع قد دعا إلى ذلك، فإنّ الاعتبار بما هو نظر عقلي ليس شيئًا غير استنباط المجهول من المعلوم، وهذا الجنس من الاستنباط هو عين القياس العقلي المنطقي.

والملاحَظ أنّ الشرع لم يقِف عند حدود الدعوةِ إلى استعمال القياس وحسب، أو اكتفى بالتنصيص في أكثر من موضع على وجوب اعتماده عند إرادة النظر في الموجودات، بل حثَّ على وجوب التقيُّد في النظر بأتمّ أنواع القياس وهو القياس البرهاني. غير أنَّ مَن أراد معرفة الأشياء والموجودات معرفة برهانية، يلزمه ضرورة أن يوطئ ذلك بمعرفة متقدّمة لأنواع البراهين وشروطها وأوجه اختلاف القياس البرهاني بباقي الأقيسة الأخرى، أعني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس السفسطائي أو المغالطي. إلّا أنّ المعرفة بأنواع القياس هذه لا يمكن أن تحصل دون أن يمهِّد المُريد لذلك بمعرفة قبلية للقياس المطلق، وعدد أنواعه، وما منه قياس، وما منه ليس بقياس. وهذه المعرفة بدورها لا يمكن كذلك أن تحصل إلّا بسبق معرفة أجزاء القياس التي منها تركب، أعني المقدِّمات وأنواعها[1].

يقول ابن رشد بخصوص هذا التدرّج الذي يختزل شروط الوصول إلى أتمّ أنواع المعرفة بالموجودات، وهي المعرفة البرهانية اليقينية: «يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدّم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل»[2]. وإنّ اعترض أحد على مستعمل القياس العقلي (المنطق) بأنّه مبتدع بدعوى أنّ هذا النوع من النظر العقلي لم يكن زمن الصدر الأول من الصحابة، كان اعتراضه هذا باطلًا، لأنّ شبهة البدعة في هذه الحالة ستلحق الفقهاء أيضًا، لأنّهم من مستعملي القياس الفقهي الذي اكتشف وشاعَ استعماله بعد الصدر الأول. وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان القياس يستعمل في الفقه عند إرادة استنباط الأحكام الشرعية من النصّ الشرعي: «فكَم بالحريّ والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي»[3]. ولأنّ مستخدم القياس الفقهي يرجع إلى مَن سبقوه للاستعانة بما انتهوا إليه في

(1) **الفصل**، ص 29.

(2) م. ن.، ص. ن.

(3) م. ن.، ص 30.

اجتهاداتهم، لزم بالمثل على مستخدم القياس العقلي (أو المنطق) أن يبحث عن قواعده وأنواعه عند من سبقوه في هذه الصناعة، لاستحالة على الشخص الواحد إنشاء علم كاملٍ بمفرده[1]. وهذا ما يبرِّر ضرورة العودة إلى السابقين في البحث حول المنطق حتى ولو كانوا مخالفين لنا في الملّة. يريد بهذا ابن رشد ما وضعه اليونانيون من كتب. يقول أبو الوليد: «فبيِّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله [أي المنطق] بما قاله من تقدّمنا في ذلك، سواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملة»[2]. ويعلِّل ابن رشد ذلك بالقول: «إنّ الآلة التي تصحّ بها التذكية [وهي السكين الخاص بذبح الحيوان] ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشاركٍ لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملَّة الإسلام»[3].

من هنا يبدو الإصرار الرشدي على ضرورة النظر في ما صنّفه قدماء اليونان في مجال المنطق، والقصد من هذا النظر تبيان الخطأ فيه من الصواب. فإن تبيَّن أنّ كله حق وصواب لزم قبوله، وإن كان فيه ما ليس بحقٍّ أو صواب، أخذنا منه ما هو موافق للحق، وتركنا منه ما ليس كذلك بعد أن ننبه إليه ونحذِّر منه ونعذرهم على خطئهم أو أخطائهم تلك.

هكذا ينتهي ابن رشد، إذًا، إلى كون: «النظر في كتب القدماء [ومنها المنطق] واجب بالشرع»[4]. ويتقوّى هذا الوجوب عند تأكيد الاعتقاد باكتمال المنطق وتمامه مع هؤلاء. هذا ما يتبيَّن من كلام ابن رشد وهو يقول: «كلّ ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية [المنطق] قد فحص عنه القدماء أتمّ فحص»[5]، وليس من هؤلاء القدماء مَن هو في منزلة: «أرسطو (...) منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية»[6].

(1) م. ن.، ص 33.
(2) م. ن.، ص 31.
(3) م. ن.، ص. ن.
(4) م. ن.، ص 33.
(5) م. ن.، ص 31.
(6) **تهافت التهافت**، ص 187.

والملاحَظ أنّ ابن رشد وإنْ كان يعتبر المنطق من الصنائع والعلوم، فإنه ينزِّله منزلة العلم والصناعة المسدِّدة للصنائع والعلوم النظرية والعملية معًا. يقول ابن رشد: «إنّ الصنائع والعلوم ثلاثة أصناف: وهي إمّا صنائع نظرية وهي التي غايتها المعرفة فقط؛ وإمّا صنائع عملية، وهي التي العلم فيها من أجل العمل؛ وإمّا صنائع معينة في هذه ومسدّدة وهي الصنائع المنطقية»[1]. والعلم بحسب الرأي الرشدي ينقسم إلى قسمين: تصوّر وتصديق. فالأول يُكتَسب بالحدّ، وأمّا الثاني فيُكتسب بالبرهان[2]. وليس غرضنا نحن هاهنا بسط جماع آراء ومواقف أبي الوليد حول العلم الثاني، أعني التصديق الذي يفيده البرهان، والذي خصَّ به المقالة الأولى من كتاب البرهان، ولا ما خصّ به المقالة الثانية من الكتاب نفسه حول العلم الأول، أعني التصوّر الذي يفيده الحدّ، وإنما حسبنا أن نقف إجمالًا على ما اتّصل عن قرب بموضوعات بحثنا من جهة، وما شكَّل منها جوهر نقد تقي الدين أحمد بن تيمية من جهة ثانية، وهما مسألتَي البرهان والحدّ.

أ ـ القياس البرهاني طريق العلم واليقين:

يعرف ابن رشد البرهان بأنه: «قياس مؤتلف من مقدّمات يقينية»، ولكي يكون القياس يقينيًا لا بدّ من استيفاء مقدّماته شروط مقدّمات البرهان، وهي أن تكون صادقة، وأولية، أي معروفة بنفسها لا بوسط، أي قياس، وأن تكون محمولة على الجميع، وذاتيّة، وكلية، وضرورية، وخاصّة، ومناسبة، وأعرف من النتيجة، وعلّة لوجود النتيجة وللعلم بها أيضًا، إلى آخر ما عدَّد هناك من شروط في مقدِّمات القول البرهاني[3].

فأمّا اشتراط كونها صادقة، فمن جهة ما أنه لو وضعت كاذبة، كانت النتيجة المترتِّبة عنها كاذبة في الأكثر لا بإطلاق، والعكس ليس صحيحًا، أي أنه ليس من الضروري أن تكون نتيجة صادقة عن مقدمة صادقة، وإنما قد تنتج نتيجة صادقة عن مقدمات كاذبة. وأمّا كونها مقدّمات أول، فمن جهة ما أن هذه المقدمات بسيطة لا

(1) **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص 1 ـ 2. **رسالة ما بعد الطبيعة**، ص 29.

(2) ابن رشد، **شرح البرهان**، تح. عبدالرحمن بدوي، ط 1، الكويت، 1984، ص 182.

(3) انظر ابن رشد **تلخيص البرهان**، تح. جرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان، 1982، ص 373 وما بعدها. **شرح البرهان**، ص 183 ـ 184. **جوامع البرهان**، شارل بوترورت، ص 155 ـ 156.

تحتاج إلى غيرها، أي لا تحتاج إلى برهان، وهي من هذه الجهة براهين أُوَل وسبب في وجود البراهين الثواني، أعني المقدّمات ذوات أوساط التي هي نتيجة براهين. وأمّا كونها محمولة على جميع الأشياء، فمعناه أن يكون المحمول محمولًا على جميع الموضوع ـ لا على جزء منه فقط ـ وفي كل زمان، مثل حمل الحيوان على الإنسان. وأمّا الحمل الذاتي أو المحمولات الذاتية فهي على أربعة أصناف، لكن المستعمل منها في مقدّمات البراهين صنفان فقط، أعني الصنف الذي يؤخَذ فيه المحمول في حدِّ الموضوع، والصنف الذي يؤخذ فيه الموضوع في حدِّ المحمول. فالأول على ثلاثة أصناف: إمّا جنس مثل أخذ الحيوان في حدِّ الإنسان، وإمّا فصل مثل أخذ النطق في حدِّ الإنسان، وإمّا مجتمع منهما وهو الحدّ التام. وأمّا الصنف الثاني من المحمولات الذاتية، وهو الذي يؤخَذ فيه الموضوع في حدِّ المحمول، فهو جنس المحمولات التي تسمّى بالأعراض الذاتية أو الخواص، مثل أخذ الإنسان في حدِّ الضحاك، أو الصهيل في حدِّ الفرس، أو الفطوسة في حدّ الأنف. وأمّا المُراد بكون مقدّمات البرهان كلية، فمعناه أن تجتمع في المحمول ثلاثة شروط: أحدها الحمل على جميع الموضوع، والثاني أن يكون محمولًا على الموضوع بالذات، والثالث أن يكون محمولًا عليه حملًا أولًا مثل حمل مساواة الزوايا لقائمتين الذي هو حمل أول للمثلث بما هو مثلث لا بما هو مختلف الأضلاع. فمساواة الزوايا لقائمتين توجَد في المتساوي الأضلاع والمتساوي الساقين، لذلك كان الحمل هنا ذاتيًا للمثلث بما هو مثلث وليس ذاتيًا ولا بما هو في المختلف الأضلاع أو المتساوي الساقين. وأمّا كون مقدّمات القول البرهاني يشترط فيها كذلك أن تكون ضرورية، فمن قبل أن اليقين منه الضروري ومنه غير الضروري؛ فالضروري ما كان يقينًا في كلِّ زمان ومكان، وغير الضروري ما كان على خِلاف ذلك. وإذا كان يشترط أيضًا في مقدّمات البرهان أن تكون ضرورية، فذلك إنما من: «قبل [ما أن] المقدمات الضرورية هي الذاتية المحمولة على الكلّ»[1]، والبرهان لا يمكن أن يكون إلّا من هذه، أعني من الذاتية لا من العرضية، ومن المحمولة على الكلّ لا المحمولة على الجزء أو البعض. ولمّا كانت نتيجة القياس البرهاني ضرورية غير مستحيلة أو متغيرة، كانت المقدِّمات التي يقوم عليها ضرورية كذلك. وابن رشد إنّما يشترط شرط الضرورة

(1) **تلخيص البرهان**، ص 388.

في المقدمات البرهانية، لأنه يمكن أن تنتج نتيجة ما صادقة عن مقدمات صادقة، لكن ليست ضرورية. لذلك كان شرط البرهان أن تكون مقدِّماته، مع أنها صادقة، ضرورية أيضًا؛ فلا يكفي في مقدِّمات البرهان أن تكون مقدِّمات صادقة فحسب، بل وأن تكون مع ذلك ضرورية. ولأنّ مقدمات البرهان ضرورية غير مستحيلة أو متغيرة وفاسدة، فإنّ نتائج القياس البرهاني هي كذلك بالضرورة. فمن: «المستحيل أن تفسد المقدّمات ويبقى لنا العلم ضروريا بالنتيجة، بل إن كان ولا بد فبالعرض»[1]. وأمّا كون المقدّمات خاصة ومناسبة، فمن قبل ما أنّ المقدِّمات البرهانية يجب فيها أن تكون خاصة بالموضوع الذي ينظر فيه ومناسبة له. لكن هذا لا يعني أنّ المقدمات العامة المشتركة لأكثر من جنس من العلوم ليست برهانية، وإنما تصير برهانية بعد أن يدنيها ويقربها، أي يكيفها صاحب صناعة معينة من موضوع نظره الخاص، فتصير قوتها قوة المقدمات الخاصة المناسبة لتلك الصناعة. وأمّا كون مقدمات البرهان علّة للنتيجة، فمن قبل ما أنها متقدمة عليها بالسببية[2].

والملاحَظ أنّ المحمول الكلي، بما هو معنى كلّي عند ابن رشد، إنّما يتم استنباطه وتجريده من الأشياء والموجودات الجزئية. يقول ابن رشد والمقدمات الكلية لا طريق إلى العلم بها إلّا بالاستقراء لكونها قد حصلت في الذهن بعد تجريدها من المواد المحسوسة، لذلك: «كان متى فقدنا حسًّا ما فلا طريق إلى استقراء محسوسات تلك الحاسة، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدِّمات الكلية التي في ذلك الجنس، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدِّمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان على الشيء في ذلك الجنس. فإذًا متى فقدنا حسًّا مّا فقدنا علمًا مّا»[3]، لكن هذا لا يعني أبدًا أنّ الحسّ هو سبيل إدراك الأمر الكلي الذي هو شرط العلم بالبرهان، وإنّما الحسّ يُدرك الأشخاص فقط، بينما:

«الكلّي إنما يدركه العقل»[4] وذلك من خلال تكرار الشخص على الحسّ مرات كثيرة فيرتسم على إثرها في النفس. ومن خاصيّات الكلي كذلك فضلًا عن

(1) **جوامع البرهان**، ص 147.
(2) **تلخيص البرهان**، ص 374.
(3) م. ن.، ص 422.
(4) م. ن.، ص 445.

أنّه محايِث للمحسوس ومباطن له، أنه أمر ثابت لا متغيّر، لذلك كانت مقدّمات البرهان ثابتة، وهو كذلك المقوم للشيء أو الأشياء، أو قُل إنه الصفة التي تدور مع المحمول طردًا وعكسًا، أو وجودًا وعدمًا. فهو الصفة التي إذا ارتفعت ارتفع معها المحمول، وإذا بقيت، وإنْ ارتفعت سائر الصفات، بقي المحمول. يقول ابن رشد: «فإذا وجدنا الصفة التي إذا بقيت هي وارتفعت سائر الصفات بقي المحمول، وإذا ارتفعت هي ارتفع المحمول أولًا بارتفاعها، فتلك الصفة هي الصفة التي من قبلها وجد البيان على الكلّ»[1]. ويضرب ابن رشد لذلك مثالًا بالمثلث المصنوع من خشب أو نحاس، فالمحمول الكلّي، الذي هو مساواة الزوايا لقائمتين، لا يرتفع بارتفاع ما أن المثلث من خشب أو نحاس، أو بما هو متساوي الساقين، أو مختلف الأضلاع، أو غير ذلك من الصفات الموجودة له، وإنما يرتفع ارتفاعًا أولًا بارتفاع ما أنه مثلث ولو أبقينا مع ذلك على سائر الصفات الأخرى. فالمحمول الكلّي إذًا موجود على الكلّ للمثلث بما هو مثلث لا بما توجد فيه من صفات أخرى.

ولأنّ الكلية شرط مقدّمات القول البرهاني، فإنّ هذا معناه أنّ البرهان لا يقوم على الأشياء أو الأمور الجزئية بما هي جزئية وإنما يقوم على الأمر المشترك بما هو أمر كلي جامع بين الأشياء. يقول ابن رشد:

«والأشياء الجزئية التي تحدث مرة بعد أخرى بمنزلة الكسوفات فإنّ البرهان ليس يقوم عليها من حيث هي جزئية، وإنّما يقوم على الطبيعة المشتركة الكلّية لجميع الكسوفات لا لهذا الكسوف الجزئي، كما ليس يقوم برهان على الشيء الجزئي الذي يفسد ولا يعود»[2].

هذه، إذًا، خلاصة القول في شروط مقدِّمات القياس البرهاني، أمّا بخصوص مطالب هذا الجنس من القياس، فهي على ثلاثة أصناف: أحدها طلب وجود الشيء وسبب وجوده، وهذا هو البرهان المطلَق أو برهان السبب والوجود. والثاني طلب سببه فقط إذا كانت معرفة وجوده حاصلة عند الإنسان، وهذا هو برهان السبب. والثالث هو طلب وجود الشيء فقط وهذا هو برهان الوجود أو الدليل، وهو برهان يطلب الأمور التي لا يمكن أن يعرف فيها غير هذا القدر، أعني الوجود فقط، وهي

(1) م. ن.، ص 386.

(2) م. ن.، ص 392.

الأمور أو الأشياء التي ليست لها سبب متقدِّم عليها، أو يكون فيها العلم بالوجود توطئة للعلم بالسبب[1] مثل طلب البرهنة على وجود الله. ذلك أنّه لمّا كان الله هو السبب الأول، أي سبب الأسباب كلها ولا وجود لسبب متقدِّم عليه، كان لا برهان عليه إلّا ببرهان وجود أو دليل الذي يقوم على اعتبار الوجود أو الموجودات والآثار توطئة للعلم به[2]، ولا يمكن البرهان عليه ببرهان مطلق، أي برهان الوجود والسبب، ولا برهان السبب كذلك، لأنّ هذا يفترض وجود سبب آخر متقدِّم على الله هو علّته وسببه؛ وهذا محال، لأنه هو السبب الأول وسبب الأسباب كلها.

بعد هذا البيان المختزل لتصوُّر ابن رشد لطبيعة القول البرهاني ومطالبه ننتقل الآن إلى تجلية تصوره لمسألة الحدّ.

ب ـ الحدّ سبيل تصور ماهية المحدود:

يعرِّف ابن رشد الحد بأنه قول يفهم معنى المحدود بالأشياء الذاتية له[3] لا بالأشياء الخارجة عن ذاته. والحدّ قد يكون بالجنس مثل ما يؤخذ الحيوان في حدِّ الإنسان، وقد يكون بالفصل مثل أخذ الناطق في حدِّ الإنسان، وقد يكون بهما معًا. وهذه الحدود هي الحدود الحقيقية المعطية ماهية المحدود، أي الجنس والفصل. والجنس هو مادة الحدّ، بينما الفصل فهو صورته. وأمّا الحدود التي تأخذ في حدِّ المحدود أعراضه الذاتية، فمثل أخذ الإنسان في حدّ الضحاك، أو الأنف في حدّ الفطوسة. بينما الحدود التي تأخذ في حدّ المحدود جنس المحدود أو جنس جنسه، فمثل أخذ العدد أو الكمّ في حد الزوج والفرد[4]. فهذه الأصناف من الحدود هي التي يرى ابن رشد أنها أقدم من المحدود ومتقدمة عليه[5]. وأمّا الصنف الآخر من الحدود، فهي أصناف الحدود المتأخرة عن المحدود، والحدّ في هذه الأشياء إنما يأتلف من أشياء متأخرة، لأنّ المحدود هاهنا لا يوجد ثمّة ما هو أقدم منه؛ مثال ذلك من حدّ الله تعالى بأنّه المحرك للعالم أو بأنه صورة الكل.

(1) **جوامع البرهان**، ص 153.
(2) انظر أدلة ابن رشد على وجود الله ص 44 من هذا البحث وما بعدها.
(3) **جوامع البرهان**، ص 183.
(4) م. ن.، ص 161.
(5) م. ن.، ص 183.

إلى جانب هذين الجنسين من الحدود يضيف ابن رشد جنسًا آخر يجمع فيه بين الحدود المتقدمة والحدود المتأخرة.

والحدود أنواع مختلفة: أحدها هو: «القول الشارح للاسم»[1] مثل شرح اسم الرعد بأنه صوت في السحاب، وهذا النوع من الحدّ لا يفيد أو يدلّ على أنّ الشيء المحدود موجود أو غير موجود. الثاني وهو الذي يكون الحدّ فيه مفهمًا للذات الموجودة بعلّتها، وهذا النوع من الحدّ هو الحدّ الحقيقي[2]. والثالث هو الحدّ الذي هو نتيجة برهان، وهذا النوع من الحدّ يقابله الحدّ أو الحدود المعروفة بنفسها التي هي مبادئ العلوم. فهي حدود لا برهان عليها ولا هي مستنبطة من برهان[3].

وأمّا طرق تصيد الحدّ فترجع إلى طريقين اثنين:

الأول ويسمى طريق القسمة، ويحصل عند التقيد بشروط ثلاث: أحدها أخذ الأشياء التي تحمل على الشيء من طريق ما هو؛ والثاني أن يكون ترتيبها بجعل الفصل الأول أولًا، والثاني ثانيًا، والثالث ثالثًا، وهكذا؛ والشرط الثالث هو الوقوف بالتقسيم عند جملة تكون مساوية للمحدود[4]. ومثاله أن يعمَد الحادّ للإنسان إلى أخذ أقرب جنس يعرفه للإنسان، وهو المتغذّي، فيقسمه إلى حسّاس وإلى غير حساس؛ فيجد الإنسان داخلًا تحت الحساس، إلّا أنه يعلم أنّ الحساس أعمّ من الإنسان، فيعمَد إلى تقسيم الحساس إلى ناطق وغير ناطق؛ فيجد الإنسان داخلًا في الناطق، وعندما يتأمل المجتمع من جميع ذلك، وهو القول بأنّ الإنسان متغذّ حسّاس ناطق، يدرك أنّ هذا الجميع مساوي للإنسان، فيعلم أنه حدّه؛ ثم يعمد بعد ذلك إلى فحص الجنس ليرى ما إذا كان له حدّ أم لا، فإنْ كان له حدّ كما الأمر هاهنا أخذ بدل المتغذي الحساس أنه حيوان، فيصير الحدّ هكذا: الإنسان حيوان ناطق[5].

(1) **تلخيص البرهان**، ص 469. **شرح البرهان**، ص 170.

(2) **تلخيص البرهان**، ص 469.

(3) م. ن.، ص. ن.

(4) م. ن.، ص 479 ـ 480.

(5) **جوامع البرهان**، ص 189 ـ 190.

وأما الطريق الثاني، فهو طريق التركيب، ويكتسب باختيار جميع المحمولات على الشيء من طريق ما هو، والتي لا تتعدّى جنس ذلك الشيء ولا تتجاوزه إلى ما فوقه، ثم يتمّ جمعها إلى أن يعثُر منها على أول جملة يكون كلّ واحد منها أعمّ من الشيء، ويكون جميعها مساويًا للشيء المقصود تحديده، فإنْ اجتمع منها ما كانت هذه صفته كان ذلك هو الحدّ التام للشيء المُراد تحديده[1]. ومثاله أنه إذا أراد الحادّ حدَّ الإنسان وجب أن ينظر إلى محمولاته كالمتغذي والحيوان والناطق، ثم يأخذ الحيوان الذي هو الجنس الأقل عمومًا من الجنس الأخير الذي هو المتغذي، ثم يضيف إليه الخاص به وهو النطق، فتتركب من ذلك جملة مساوية للإنسان هي حده الحقيقي[2]. وهكذا فإن: «الحدود في التركيب هو أن نقدِّم الأعمّ فالأعم وما منزلته منزلة المادة ونؤخِّر الأخص فالأخص وما منزلته منزلة الصورة»[3].

تلك، إذًا، بصورة إجمالية منزلة المنطق الأرسطي عند ابن رشد، وموقفه في ما رأى أنه حكم الشرع من صناعة المنطق، وكذا إحصاؤه أو رصده لشروط مقدمات القول البرهاني، وجماع مطالبه، وأجناس الحدّ وطرق تصيده واكتسابه. فما هو يا ترى الموقف التيمي من هذا المنطق جملة ومن البرهان والحدّ خاصة؟.

2 ـ نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي والمشائي

يمكننا هاهنا أن نقدِّم ما يمكن أن يكون متأخرًا فنقول: إنّ النقد التيمي للمنطق الأرسطي لم يكن نقدًا يروم منه تقي الدين تحريم الاشتغال بالمنطق جملة والمنطق الأرسطي والمشائي على وجه الخصوص، ولا رام هدمه بشكلٍ كلّي ونهائي على ما قد يظهر للوهلة الأولى[4]، وإنما أراد منه رصد أمرين اثنين على

(1) **تلخيص البرهان**، ص 477.

(2) **جوامع البرهان**، ص 190 ـ 191.

(3) م. ن.، ص 192. كذلك **تلخيص البرهان**، ص 477 ـ 478.

(4) Pour ou contre la logique Greque chez les théologiens - juristes de l'Islam: Ibn Hazm, Al - Ghazali, Ibn Taimiyya. op.cit.,pp 206 – 207 يقول ابن تيمية في فتواه حول المنطق: «أما كتب المنطق فتلك لا تشمل على علم يؤمر به شرعًا، وإن كان قد أدّى اجتهاد بعض الناس إلى أنه فرض على الكفاية، وقال بعض الناس: إنّ العلوم لا تقوم إلّا به، كما ذكر ذلك أبو حامد فهذا غلط عظيم عقلًا وشرعًا. أمّا عقلًا فإنّ جميع عقلاء بني آدم من جميع أصناف المتكلمين في العلم حرروا علومهم من دون المنطق اليوناني. =

الأقل؛ الأول: بيان خطأ طائفة من قضاياه، والثاني: تأكيد عدم جدواه أو فائدته كطريق وحيد للعلم واليقين عبر طريقي الحد والبرهان، سواء في الأمور والعلوم النظرية أو العملية. فالغرض الأول، الذي حكم جانبا من التعامل التيمي مع المنطق الأرسطي، يظهر من تعبير تقي الدين القائل فيه: «كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت في ذلك شيئا»[1]. وأما الغرض الثاني فيتبين مما قاله في مواضيع كثيرة ومتفرقة موضحًا كيف أن: «علوم [النظار، العملية والنظرية] التي جعلوا هذه الصناعة [أي المنطق] ميزانا لها بالقصد الأول: لا يكاد ينتفع بهذه الصناعة المنطقية في هذه العلوم إلا قليلًا»[2]. فالعلوم العملية كالأخلاق مثلًا قليلًا ما ينتفع فيها بصناعة المنطق، وإن وجدت القضايا الأخلاقية الكلية الموجبة للجميع في الأمور العملية، فإن اكتساب الساسة لها مثلًا ـ واستخدامهم لها إما لنفوسهم أو لأهلهم أو ملكهم ـ إنما يكون من أمور لا يحتاجون فيها إلى منطق. ويتأكد هذا أكثر إذا علم أن الأمور العملية لا تقوم على طلب الأمر الكلي أو القضايا الكلية، وإنما الإنسان يقدم فقط على هذا العمل عند علمه بانتفاعه به ويحجم عن العمل الآخر عند تضرره منه أو علمه بأنه ضار به. وإذا علم هذا: «علم أن أكثر الأمور العملية لا يصح استعمال المنطق فيها. ولهذا كان المؤدبون لنفوسهم ولأهلهم، السائسون لملكهم لا يزنون آراءهم بالصناعة المنطقية»[3]. كما أن العلوم والصنائع النظرية الأخرى ليست في

= وأمّا شرعًا فإنه من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنّ الله لم يوجب تعلّم هذا المنطق اليوناني على أهل العلم والإيمان. وأمّا هو في نفسه فبعضه حق، وبعضه باطل، والحق الذي فيه كثير منه أو أكثره لا يحتاج إليه، والقدر الذي يحتاج إليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به، والبليد لا ينتفع به، والذكي لا يحتاج إليه، ومضرته على مَن لم يكن خبيرًا بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه؛ فإنّ فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجَت على كثيرٍ من الفضلاء، وكانت سبب نفاقهم وفساد علومهم. وقول مَن قال إنه كلّه حقّ كلام باطل، بل في كلامهم في الحدّ، والصفات الذاتية والعرضية، وأقسام القياس والبرهان، ومواده من الفساد ما قد بيّنّاه في غير هذا الموضع وقد بيَّن ذلك علماء المسلمين والله أعلم» **الفتاوى**، ج 9 ، ص 269 ـ 270.

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 29. الصون، ص 202.

(2) **الفتاوى**، ج 9، ص 20. ويقول قبل هذا بقليل: «وإن كان قد يتضمن [أي القياس المنطقي] من العلم ما يحصل من دونه، ثم تبينّا أنّا لو قدرنا أنه قد يفيد بعض الناس من العلم ما يفيده هو فلا يجوز أن يُقال: ليس إلى ذلك العلم لذلك الشخص، ولسائر بني آدم طريق إلّا بمثل القياس المنطقي. فإنّ هذا قولًا بلا علم. وهو كذب محقق». م. ن.، ص 9. كذلك نقض المنطق، ص 158 ـ 159.

(3) **الفتاوى**، ج 9، ص 27 ـ 28.

حاجة إلى صناعة المنطق، فالعلوم النظرية الجزئية كالعلوم الرياضية والطبيعية: «قد علم أن الخائضين فيها من الأولين والآخرين مستقلون بها من غير التفات إلى هذه الصناعة المنطقية»[1]. وما يقال على هاتين الصناعتين يقال على صناعة الطب وغيرها من الصنائع: «فإمام صناعة الطب بقراط: له فيها من الكلام الذي تلقاه أهل الطب بالقبول ووجدوا مصداقه بالتجارب، وله فيها من القضايا الكلية التي هي عند عقلاء بني آدم من أعظم الأمور، ومع هذا فليس هو مستعينًا بشيء من هذه الصناعة (المنطقية) بل كان قبل واضعها»[2].

هذا عن الصنائع والعلوم النظرية الجزئية، وأمّا عن العلوم والصنائع النظرية الكلية وأخصها «العلم الإلهي» فليس عند الفلاسفة سبيل إلى اليقين فيه بالمرة وما يوجد عندهم إنّما هو مجرّد الظنّ وحسب لكون موضوعات هذا العلم بالإضافة إلى أنها فوق قدرهم فهي لا توزَن بميزان صناعة المنطق، أي ليس عليها قياس منطقي لكونه عديم الفائدة في مثل هذه القضايا والعلوم، لذلك كان معظم الفلاسفة يتكلمون في أكثر القضايا الإلهية بطريق الأحرى والأخلق[3]. وأمّا العلوم اللغوية كعلم: «النحو واللغة والعروض (...) وغير ذلك فليس في أئمة هذه الفنون مَن كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني»[4]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العلوم الدينية والشرعية في أول أمرها: «وإن كان الفقه وأصوله متّصلًا بذلك (أي بالمنطق) فهي أجلُّ وأعظم من أن يظنّ أنّ لأهلها التفات إلى المنطق (...) في القرون الثلاثة من هذه الأمة»[5].

هكذا ينتهي ابن تيمية إلى تقرير عدم جدوى هذا المنطق كميزان للعلوم، بل يذهب أكثر من هذا إلى القول إنّ الفلاسفة: «الحذاق منهم لا يلتزمون قوانينه في كلِّ علومهم، بل يعرضون عنها. إمّا لطولها، وإمّا لعدم فائدتها، وإمّا لفسادها، وإمّا لعدم تميُّزها وما فيها من الإجمال والاشتباه»[6]، لكن ومع كل هذا، فإنّ ما في

(1) م. ن.، ص 20 ـ 21.

(2) م. ن.، ص 21.

(3) م. ن.، ص 22. 36 ـ 37.

(4) م. ن.، ص 23.

(5) م. ن.، ص. ن.

(6) م. ن.، ص 6.

المنطق من بعض الحق، على حدِّ تعبير ابن تيمية[1]، أدّاه إلى اعتباره وسيلة أو أداة «فتح باب الحق» حين قال: «أراد بعض الناس أن يكتب ما علّقته إذ ذاك من الكلام عليهم في المنطق فأذنت في ذلك، لأنه يفتح باب معرفة الحق»[2].

ونحن هاهنا ليس بنا عظيم الحاجة إلى بسط نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي جملة وتفصيلًا الذي يتطلّب بحثًا مستقلًا، وإنما حسبنا أن نقف إجمالًا على بيانات تقي الدين لما رأى أنه لا جدوى أو فائدة فيه في قوانين المنطق الأرسطي والمشائي في تحصيل العلوم ـ سواء النظرية والعملية أو الجزئية والكلية ـ إمّا من جهة طوله أو فساده، أو لبسه أو إجماله، وذلك من خلال تجلية موقفه العام من العلم بما هو تصوّر وتصديق، وما قيل فيه من أنّ التصور يُكتسب بالحدّ والتصديق يكتسب بالقياس ولنبدأ بما تجب به البداية فنقول:

إنّ نقد ابن تيمية لحدّ العلم، بما هو تصوّر وتصديق، نقد يقوم على هدم هذا الحدّ من خلال هدم ما يقوم عليه من مقامات أربع: مقامان سالبان، ومقامان موجبان: فالأولان هما قول المناطقة إنّ التصور المطلوب لا ينال إلّا بالحدّ، وإنّ التصديق المطلوب لا يُنال إلّا بالقياس. وأمّا الآخران فقول المناطقة إنّ الحد يفيد العلم بالتصوّرات وإنّ القياس أو البرهان يفيد العلم بالتصديقات.

إلّا أنّ ابن تيمية لن يقتصر هنا فقط على هذا الجانب، أعني الجانب النقدي والهدمي الذي أراد منه بيان مخالفة المنطق الأرسطي لصحيح المنقول وصريح المعقول، وإنّما زاوج ابن تيمية في هذا النقد كذلك ـ كما فعل في المسائل الكلامية والفلسفية السابقة ـ بين منهج الهدم والبناء، فكان تقي الدين يهدم الحدود والقضايا والأقيسة الأرسطية ليبني على أنقاضها حدودًا وقضايا وأقيسة أخرى.

ولأسباب منهجية فقط سنعمل على تبيان نقد ابن تيمية وهدمه للمقام السالب والمقام الموجب للحدّ، ثم نعقب ذلك ببيان نقده وهدمه للمقام السالب والمقام

(1) يقول ابن تيمية: «وأمّا هو في نفسه [أي المنطق] فبعضه حق، وبعضه باطل». م. ن.، ص 269. ويقول في أول هذا المصنف: «فلم يجدوا ما يردّهم عن تلك الجهالات إلّا بعض ما في المنطق من الأمور التي هي صحيحة». م. ن.، ص 6.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 30.

الموجب للقياس أو البرهان، دون أن نغفل الإشارة إلى الجانب البنائي في كلِّ مقام مقام من المقامات المذكورة، لكن هذا لا يعني ـ كما سبق وأن قلنا ـ أنّنا سنروم تعقُّب هذا النقد في شِعابه ومسالكه، وإنّما سنقتصر فقط على ما يتّصل بموضوع بحثنا، تمامًا كما فعلنا في سياق حديثنا عن منزلة المنطق الأرسطي عند ابن رشد.

أ ـ السلب التيمي لوظيفة الحدّ إفادة ماهية المحدود

أولًا: نقد القول بأنّ التصور المطلوب لا يُنال إلّا بالحدّ

يبدأ ابن تيمية في نقد هذا المقام السالب للحدّ بالقول: إنّ القضية القائلة بأنّ التصور المطلوب لا يُنال إلا بالحدّ قضية سلبية غير بدهية، والقضايا غير البدهية ـ سواء كانت سلبية أو إيجابية ـ يلزم إقامة الدليل عليها. وإذا كان الحدّ أساس العلم والبرهان، وكان الحدّ السالب هاهنا قضية غير مبرهن عليها، فكيف تكون هذه القضية السالبة غير المبرهن عليها أساسًا لعلم البرهان نفسه وميزانًا للعلوم في الوقت نفسه[1]. ولأن الحدّ هو قول الحادّ الدّال على حقيقة المحدود وماهيته، فإنّ الحادّ إمّا أن يكون قد عرف المحدود بحدّ، أو بغير حد. فإن كان قد عرف المحدود بحد، لزم ولا بدّ معرفة هذا الحد بحدٍّ آخر، وهذا يستلزم الدور أو التسلسل؛ وإن كان قد عرف الحد بلا حدّ، كان السلب في القضية القائلة:

«التصور لا ينال إلّا بالحد» باطلًا[2].

والظاهر، على ما يرى ابن تيمية، أنّ جميع أهل العلم والعمل كأئمة الفقه والنحو والحساب والطب وما إلى ذلك يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويبلغون مرتبة درك ما يطلبونه من العلوم والأعمال من غير استعانة أو حتى حديث عن الحدّ، لا لشيء إلّا لأنهم يتصوّرون مفردات علمهم من طريق الإدراك الحاصل لهم بالمعرفة الحسِّية للأشياء. وبهذا التصور يكونون في غنى عن الحدود[3].

وإذا كان الحدّ الحقيقي عند المناطقة هو المؤتلف من الصفات الذاتية المشتركة (الجنس) والصفات المميزة (الفصل)، كان الطريق إلى بلوغ هذا الحد

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 35. **الصون**، ص 203.
(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 35 ـ 36. **الصون**، ص 203. **نقض المنطق**، ص 184.
(3) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 36. **الصون**، ص 203 ـ 204. **نقض المنطق**، ص 185.

إما متعذرًا أو متعسرًا. لذلك نجد العلماء، وفي مقابل ذلك، قد وضعوا وتوصّلوا إلى تصورات بمنأى عن هذه الطريق المتعسرة. ولو كان تصوّر الأشياء ومعرفتها موقوفًا على الحدّ، لما حصل للإنسان علم من تلك العلوم التي إنّما توصل إليها بخبراته الحسِّية[1]. وبما أن المناطقة مقرّون بأنّ الحد لا يستعمل إلّا في الحقائق المركّبة ـ كالأنواع المركبة من جنس وفصل ـ وأنّ الحقائق غير المركبة، أي البسيطة، فلا حدّ لها، فإنّ العقل ومع أنه من الحقائق البسيطة غير المركَّبة ـ بحيث لا يدخل مع غيره تحت جنس ـ فقد كان للأرسطيين تصورات وتعريفات له. هذا فضلًا عن أنّ تصورات العقل لا تركيب لها، ومع ذلك مالوا إلى تعريفها. وهذا معناه، برأي ابن تيمية، إقرار صريحٌ من قبل الأرسطيين بإمكان الوصول إلى التصوّر من غير اعتماد الحدود في الحقائق البسيطة.

وإذا كان بالإمكان الوصول من دون حدّ إلى معرفة وتصوّر الحقائق البسيطة التي لا تندرج تحت جنس أو فصل، كانت معرفة الأنواع أولى، لأن أجناسها معروفة وأشخاصها مشهودة[2]. ولأن الحدّ قولُ الحادّ، فإنّ تصور المعاني شيء ذهني لا يحتاج إلى ألفاظ: فالمتكلِّم يتصور معنى ما يقوله من دون لفظ، كما أنّ المستمع يمكنه تصور ذلك المعنى، أو غيره من المعاني، من غير أن يخاطبه المتكلِّم. وإذا صحّ هذا، بطل القول القائل بأنّ المفردات لا تتصوّر إلّا بالحدّ[3].

هذه، إذًا، أهم الانتقادات التيمية للمقام السالب للحدّ الأرسطي. لننتقل الآن إلى نقد المقام الموجب له.

ثانيًا: نقد القول بأنّ الحدّ يفيد العلم بالتصورات

الملاحَظ أنّ ابن تيمية يرجع في نقده لهذا المقام الموجب للحدّ إلى مَن سبقه من أهل الكلام، فيقطع بأنّ سائر النظّار من جميع الطوائف الملِّية كالأشعرية، والمعتزلة، والكرامية، والشيعة، وغيرهم، مقرّون بأنّ الحدّ إنما يفيد التمييز بين المحدود وغيره لا تصوير المحدود وتعريف حقيقته كما ادّعى ذلك مناطقة اليونان وأخصّهم أرسطو ومَن سلك مسلكه من أهل الإسلام. اللهم مَن تكلّم في أصول

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 36. **الصون**، ص 204.
(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 36 ـ 37. **الصون**، ص 204.
(3) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 38. **الصون**، ص 205.

الدين والفقه بعد أبي حامد الغزالي ممّن استعملوا واشتغلوا بالحدود على طريقة أهل المنطق اليوناني، وما عدا هؤلاء، فلا نكاد نجدُ من بين الأعلام مَن نحا هذا المنحى، وإنّما المشهور في كتبهم القول بأنّ الحد يفيد التمييز بين المحدود وغيره بناءً على الصفات المميزة للمحدود لا الصفات المشتركة الجامعة بينه وبين غيره. هذا، على ما يقول ابن تيمية، ما يلفى في كتب الأشعرية كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، وأبي المعالي الجويني، وأبي إسحق الإسفرايني، وابن فورك، والقاضي أبي يعلى وابن عقيل من الحنابلة، وأبي علي وابنه أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، وابن النوبخت ونصير الدين الطوسي من الشيعة، ومحمد بن الهيصم وغيره من الكرامية[1]. ويقدِّم تقي الدين عددًا من الأدلّة الدالة على أنّ الحدود ليست ضرورية في العلم، لأنها لا تفيد تصور الحقائق، وهذه أهمها:

الدليل الأول: أنّ الحد مجرّد قول الحادّ ودعواه، فالقول مثلًا في حدّ الإنسان بأنه حيوان ناطق، حدّ غير مبرهن عليه. والمناطقة معترفون بذلك، لأنه لو برهن عليه في اعتقادهم، وأقيم عليه دليل، لخرج عن أن يكون تصورًا، ولصار تصديقًا لا تصورًا. كما أنّ المستمع إمّا أن يكون قد علم المحدود من دون قول الحادّ أو بقوله، فإن كان قد علمه من دون قول الحادّ، ثبت أنه لم يستفِدْ حقيقة المحدود من الحد، وإنْ كان قد علمه بقوله، كان من الباطل القطع بأنّ الحد الذي هو قول لا برهان ولا دليل عليه، أي يحتمل الصدق والكذب، قد أفادَ العلم بحقيقة الشيء المحدود، ومن ثم كان الحدّ على التقديرين معًا لا يفيد معرفة المحدود[2].

ويؤكِّد ابن تيمية أنّ الأمور العقلية غير المحسوسة يجب إقامة الدليل أو البرهان على إثبات صحتها ويقينها ما دام الأمر العقلي يحتمل الصدق والكذب. وإذا كان الأمر كذلك، وكان المناطقة يزعمون أنّ الحدّ طريق معرفة ماهية المحدود، وأنّ هذه الطريق عقلية يقينية، كان الحدّ، بما هو قول لا برهان عليه، خبرًا واحدًا عن أمرٍ عقلي لا حسّي يحتمل الصواب والخطأ، والصدق والكذب. إلّا أن المناطقة، ومع ذلك، لا يقبلون الخبر الواحد، لاعتقادهم أنه لا يفيد العلم

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 42 ـ 43. **الصون**، ص 206 ـ 207.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 56 ـ 57. **الصون**، ص 209.

اليقيني. وهذا عين التناقض، بحسب ابن تيمية، لأنهم، برأيه، يقبلونه من جهة ما هو مستند إلى التصوّر العقلي، ويرفضونه من جهة ما هو مستند إلى التصوّر الحسي، مع العلم أنّ التصور العقلي لا برهان عليه، في مقابل التصور الحسّي الذي يستند إلى القرائن الحسية المفيدة للعلم اليقيني[1].

الدليل الثاني: أنّ الحاد يحدّ المحدود بالصفات التي يسميها المناطقة بالذاتية، ويسمونها كذلك بأجزاء الحدّ وأجزاء الماهية أو المقومة لها والداخلة فيها... إلخ. فإذا كان الإنسان لا يعلم أنّ المحدود موصوف بتلك الصفات، امتنع التصور؛ وإن علم أنه موصوف بها، كان قد تصوّر المحدود من دون حاجة إلى حدّ. وعلى التقديرين، فإنّ الحادّ لا يكون قد تصور المحدود بالحدّ.

الدليل الثالث: وهو أن الحدّ التام والحقيقي عند المناطقة يتألّف من الذاتيات دون العرضيات. وهذا التأليف تأليف مبني على تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية، فالذاتية ما كانت داخلة في الماهية، وقد قسموها إلى نوعين: صفات مشتركة (الجنس) وصفات مميزة (الفصل). والعرضية ما كانت خارجة عنها، أي ما كانت خارجة عن الماهية. وقد قسّموها أيضًا إلى نوعين: عامة غير لازمة (كالبياض في الجسم) وخاصة لازمة (كالفطوسة للأنف والضحك للإنسان أو الصهيل للفرس). واللازمة قسّموها كذلك إلى لازمة للماهية (كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة) ولازمة لوجودها (كالظل للفرس)[2]. ويذكر ابن تيمية أنّ هذا الكلام قائم على أصلين فاسدين:

---

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 61 ـ 62. **الصون**، ص 209 ـ 210. **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، ص 51. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص 153.

(2) يقول ابن تيمية: «المفيد لتصور الحقيقة عندهم [أي المناطقة] هو الحدّ التام، وهو الحقيقي، وهو المؤلف من الجنس والفصل من الذاتيات المشتركة والمميزة دون العرضيات التي هي العرض العام والخاصة، والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز للإنسان الذي هو الفصل هو الناطق، والخاصة هي الضاحك. فنقول: مبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي. وهم يقوّلون المحمول الذاتي هو داخل في حقيقة الموضوع، أي الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف المحمول العرضي، فإنه خارج عن حقيقته، ويقولون : الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف العرضي. ويقسِّمون العرضي إلى لازم وعارض، واللازم إلى لازم لوجود الماهية دون حقيقتها، كالظل للفرس، والحدوث للحيوان، وإلى لازم للماهية، كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة. والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها أنّ لازم وجودها يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه، بخلاف لازم الماهية لا يمكن أن تعقل (الماهية) موجودة دونه». **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 82 ـ 83.

الأول: الفرق بين الماهية ووجودها.

الثاني: الفرق بين الذاتي للماهية واللازم لها[1].

وإليك بيان ابن تيمية للأصلين:

الأصل الأول: وهو الفرق أو الفصل بين الماهية ووجودها فقائم على القول بأنّ الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، أي أنها ثابتة لا في النفس والذهن وحسب، بل في الأعيان أيضًا، لكنها منفصلة ومغايرة للشخص الموجود في الخارج. بعبارة أخرى، أن هذا الأصل يفرِّق بين الوجود والماهية في الخارج، ظانًّا أنّ في هذا الأخير ماهية للشيء الموجود مغايرة للشخص الموجود في الخارج. والحال أن القول بأن في الخارج، أي في الجوهر المعين أمرين منفصلين: أحدهما هو الماهية، والآخر هو الوجود، قولٌ باطلٌ لا محالة؛ مثل بطلانه مثل قولهم إنّ الإنسان مؤلف من جوهرين: أحدهما مادته والآخر صورته، أو كقولهم أنه مركب من النطق والحيوانية. فهذان الأخيران إن أرادوا أنهما جوهران، كان هذا باطلًا، لأنه ليس هناك شخصان أحدهما حيوان والآخر ناطق، وإنما الشخص المعين هو الحيوان وهو الناطق[2].

ومن ثم فالقول بأنَّ للماهية ثبوتًا في الخارج غير وجودها، إنّما هو قول شبيه بقول مَن قال: «المعدوم شيء»، فيتخيل الحقائق والماهيات على أنها أمور ثابتة في الخارج؛ والحال أنها على خلاف ذلك تمامًا، فهي أمور وحقائق موجودة وثابتة في الذهن لا خارج الذهن. وهذا معناه أنّ ابن تيمية ينكر الوجود الواقعي للماهيات من حيث هي كلية، وهو حينما ينكر إثبات وجود الماهيات في الخارج، فذلك إنما لاعتقاده بأنّ هذا الإثبات من شأنه أن يؤدّي إلى اعتبار الكليات أو الحقائق النوعية كالإنسان والفرس، حقائق ثابتة في الخارج غير أعيانها وأشخاصها الجزئية المعينة الموجودة في الخارج، وأنها ثابتة أزلية لا تقبل الاستحالة والتغير. والواقع ـ على ما يقول ابن تيمية ـ أنّ القول بهذه الكليات أو الحقائق قولٌ إمّا أنه

(1) يقول ابن تيمية: «وهذا الكلام الذي ذكروه مبنيّ على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها؛ ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها». **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 84.

(2) **شرح العقيدة الأصفهانية**، ص 66.

يجعلها محايثة للمحسوس في الخارج، وهو قول أرسطو، أو يعتبرها كماهيات مفارقة للوجود، وهو عين القول بالمثل الأفلاطونية.

التفريق أو الفصل، إذًا، بين الوجود والماهية، واعتبارهما معًا موجودين في الخارج تفريق غير صحيح بالمرة. وأمّا التفريق الصحيح فهو اعتبار أنّ الماهية هي ما يرسم في النفس من الشيء، أي ما يوجد منه في الذهن، والوجود ما يكون في الخارج منه. وعلى هذا فإنّ ما يوجد من هذه الماهية في الخارج إنما هي الأفراد والأشخاص الجزئية المعينة، فليست هناك في الخارج إنسانية ولكن هناك زيد وعمرو، كما ليست هناك في الخارج أعداد مجرّدة كما يرى الفيتاغوريون، ولا ماهيات أو صور مجردة ومفارقة كما يرى أفلاطون، ولا ماهيات مطلقة مقارنة أو محايثة لوجود الأشخاص كما يرى أرسطو، ولا معدومات ثابتة كما يرى المتكلمون، وإنما الماهيات لها وجودها الذهني فحسب.

هكذا يظهر أنّ ابن تيمية لا يعترض على وجود التطابق بين الصورة الذهنية والواقع الخارجي، وإنما يعترض على القول بوجود صفات أو ماهيات في الإنسان ـ بما هو محدود ـ كالنطق مثلًا بكونها موجودة كحقائق واقعية خارج الذهن في شخص معين. إنّ هذا المنحى أو الاتّجاه التيمي في تحديد الماهيات اتّجاه اسميّ لا محالة من جهة ما أنه يقصر وجودها في الذهن فقط وينكر وجودها كحقائق موجودة في الواقع[1].

الأصل الثاني: وهو الفرق بين الذاتي للماهية واللازم لها، ذلك أن المناطقة، كما سبق وأن قلنا، ميزوا في تقسيم الصفات بين ذاتية، وهي ما كانت داخلة في الماهية، وصفات عرضية، وهي ما كانت خارجة عنها. وقسموا هذه الأخيرة إلى لازمة ـ وهي الأعراض الذاتية (الخاصة) ـ وغير لازمة ـ وهو العرض العام ـ معتبرين الحدّ الحقيقي هو المفهوم للماهية المركب من الصفات الذاتية فحسب وهو الجنس والفصل.

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 84 ـ 85. **الصون**، ص 214 ـ 215. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص 156 ـ 157. **منطق ابن تيمية**، ص 54 ـ 56. ومواضع كثيرة من كتاب **إصلاح العقل في الفلسفة العربية الإسلامية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**، لمؤلفه أبو يعرب المرزوقي، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996.

إن هذا التمييز، برأي ابن تيمية، القائم على التفريق بين الذاتي ـ المقوم ـ والعرضي، والتفريق في العرضي بين اللازم وغير اللازم ـ وهو التفريق الذي اعتبر فيه المناطقة الذاتي هو ما لا يمكن تصوّر الماهية من دون تصوّره، والعرضي هو ما يمكن تصورها من دون تصوره ـ تمييز خاطئ من جهة ما أنه يقوم على أساس تصور وتقدير ذهني لا على أساس حقائق موجودة في الخارج. ذلك لأنّ الصفات إنما هي صفات لازمة للذات، أعني للموصوف، ولا يمكن أن تنفكّ عنه في الخارج. وكل تمييز أو فرقٍ كان من هذا النوع، أعني قائم على تصورات وتقديرات ذهنية فقط لا على حقائق موجودة في الخارج، كان فرقًا ذهنيًا اعتباريًا ليس غير[1]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الإنسان يمكن أن ينفي ما هو ذاتي للشيء دون أن يعني ذلك استحالة تصوره، تمامًا كمَن يتصور الإنسان دون أن يكون على معرفة أو علم بأنّه حيوان ناطق؛ فنفي الذاتي لا يفضي أبدًا إلى عدم تصوره. ثم إنّ التصور التام، كما هو عند المناطقة، لا يفيد أبدًا التصور التام للموصوف لأنّ صفات الموصوف ليست منحصرة في الجنس والفصل[2]. لذلك فإنّ التصور عندهم تصوّر مجمَل لا مفصّل. بعبارة أخرى، إنّ حدّ المناطقة للإنسان في قولهم أنه حيوان ناطق لا يفيد تصور سائر ذاتيات الإنسان على وجه التفصيل، وإنما هو فقط حدّ وتصوّر مجمَل. هذا وإذا علمنا أنّ لفظ الإنسان يدلّ على الحيوان الناطق، كان اسم الإنسان كافيًا في تعريف صفات الإنسان، يقول ابن تيمية: «فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلّا بلفظٍ يدلّ على صفاته الذاتية دلالة مجملة، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء، وكان ما جعلوه حدًّا من جنس ما جعلوه اسمًا. فإنْ كان أحدهما دالًّا على الذات فكذلك الآخر، وإلّا فلا. فلا يجوز جعل أحدهما مصورًا للحقيقة دون الآخر»[3]. وإنّ اعترض أحد من المناطقة بالقول: إنّ تصور الإنسان بأنه «حيوان ناطق» فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ «الإنسان»، كان اعتراضه هذا باطلًا، لأنّ في لفظ «النامي» من الدلالة على النمو باللفظ الخاصّ ما ليس في لفظ الحيوان ومع

(1) الدرء، ج 3، ص 326.

(2) م. ن.، ص 326 ـ 327.

(3) م. ن.، ص 328 ـ 329.

ذلك لا يوجبونه في الحدّ[1]. فهذا دليل آخر، برأي ابن تيمية، على كون تفريق المناطقة بين الذاتي والعرضي، وتفريقهم بين الحدّ والاسم، تفريقًا لا يقوم على حقيقة موجودة في الواقع، وإنّما على مجرّد وضع واصطلاح وتحكُّم واعتبارات ذهنية فقط.

وإذا كان هذا هو موقف تقي الدين من الحدّ الأرسطي والمشّائي جملة، فما هو المنظور التيمي الخاص للحدّ يا تُرى؟.

ثالثًا: في الطرح التيمي بأنّ الحدّ يفيد تمييز المحدود عن غيره

يقول ابن تيمية إنّ ما: «عليه عامة الناس من نظّار المسلمين وغيرهم الاقتصار في الحدود على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره، إذ التمييز يحصل بهذا. وذلك هو الوصف المطابق للمحدود في العموم والخصوص بحيث يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزاءه ويخرج منه ما ليس منه»[2]. ويقول في موضع آخر: «إنّ الحدود مقصودها: التمييز بين المحدود وغيره، وأنّ ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردًا وعكسًا»[3]. ثم يشرح تقي الدين في الموضع المقصود بالوصف نفسه اللازم للمحدود طردًا وعكسًا فيقول بأنّه الوصف: «الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه»[4].

فالحدّ بهذا المعنى، إذًا، عند ابن تيمية لا يستقيم إلّا بذكر الصفات المميزة للموصوف لا الصفات المشتركة بينه وبين غيره، وهذا معناه أنّ الحد لا يستقيم ـ على ما رأت المناطقة والفلاسفة ـ بتقسيم الصفات إلى ذاتية وعرضية، وأخذ الصفات الذاتية بما هي ماهيات الأشياء على أنها حقائق ثابتة في الخارج مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج مع اعتبار الصفات الذاتية متقدِّمة على الموصوف في الذهن والخارج، أي تكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين: الذهني والخارجي، فهذه كلها تقسيمات فاسدة تقوم، برأي تقي الدين، على مجرّد دعاوي اصطلاحية غير معروفة عند نظّار الإسلام، يعني المتكلمة،

(1) م. ن.، ص 329.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 92.

(3) **الدرء**، ج 3، ص 320.

(4) م. ن.، ص. ن.

الذين انتقدوا تصنيف الفلاسفة هذا للصفات عندما شدّدوا على أنّ الصفات لا تنقسم هذه القسمة التحكُّمية، وإنما: «الصفات تنقسم إلى: لازمة للموصوف لا تفارقه إلّا بعدم ذاته، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته»[1]، بل إنّ هناك طائفة من نظّار الإسلام مَن قسّموا الصفات اللازمة إلى ذاتية ومعنوية، فأرادوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفات أو تصور عدمها، وأرادوا بالصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها. فالصفات الأولى، أي الذاتية، مثل كون الله قائمًا بنفسه وموجودًا وقديمًا، فلا يمكن تصور الذات مع نفي كونها موجودة، أو قديمة، أو قائمة بالنفس. وأمّا الصفات الثانية، أي الصفات المعنوية، فمثل الحياة، والعلم، والإرادة، وغيرها، فإنه يمكن تصور الذات مع نفي هذه الصفات[2].

إلّا أنّ هذا التقسيم أو التفريق لنظّار الإسلام بين الصفات الذاتية والصفات المعنوية، ومع أنه أصحّ نظرًا من تقسيم المناطقة، إلّا أنه تفريق باطل[3]. وبطلانه إنّما هو من جهة قولهم القائل: «إنه يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفات المعنوية»؛ والحال أنّ تصور الذات مجرّدة عن الصفات إنما هو تقدير ذهني فقط، وأمّا في الخارج، فإنّ الذات مستلزمة لصفاتها غير المنفكة عنها. لذلك كان تقسيم المتكلِّمة للصفات إلى صفات ذاتية ومعنوية بالرغم من كونه أصحّ من تقسيم المناطقة، لكنه مع ذلك ظلَّ مجرد وضع واصطلاح وتحكّمات أو اعتبارات ذهنية لا تقسيمًا قائمًا على حقائق ثابتة موجودة في الخارج[4]. وهذا ما يبرِّر عند ابن تيمية اضطراب الفرق في إقامة تمييز فصل بين الصفات الذاتية والصفات المعنوية، فمنهم مَن قال: إنه قديم بقدم، باقٍ ببقاء، كابن كلّاب مثلًا. ومنهم مَن قال: إنه قديم بغير قدم، لكنه باقٍ ببقاء وهو قول الأشعري. ومنهم مَن قال: إنه باقٍ بغير بقاء وهو قول أبي بكر بن الطيب الباقلاني، وقد وافقه على ذلك أبو يعلى، وأبو المعالي وغيرهم[5]. ومنهم مَن نفى ذلك بقوله: إنه باقٍ بذاته، قديم بذاته، وعالم بذاته قادر بذاته.

(1) م. ن.، ص 321.
(2) انظر ص 72 ـ 74 من هذا البحث.
(3) الدرء، ج 3، ص 324 ـ 325.
(4) م. ن.، ص 329.
(5) م. ن.، ص 322 ـ 323.

بذاته، وعالم بذاته قادر بذاته. والحال أنّ مَن وصف الله بأنه عالم وأراد بذلك: «أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد أصاب، وإنْ أراد أنه يمكن كونه حيًّا عالمًا قادرًا من دون حياة وعلم وقدرة فقد أخطأ، وذاته حقيقتها هي الذات المستلزمة لهذه المعاني، فتقدير وجودها من دون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له، ووجود ذاتٍ منفكّة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان»[1].

تلك، إذًا، خلاصة الأدلة والأقوال التي أوردها ابن تيمية في مبحث الحدّ. فلننتقل الآن إلى بيان آرائه في مبحث القياس أو البرهان.

ب ـ السلب التيمي لطابع اليقين عن القياس البرهاني

أولًا: نقد القول بأنّ التصديق لا يُنال إلّا بالقياس

إنّ ابن تيمية في نقده لهذا المقام السالب للقياس ينطلق من القول بأنّ هذه القضية عند المناطقة ـ وهي قولهم إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلّا بالقياس ـ إنما هي قضية سلبية نافية ليست معلومة بالبداهة، ولا هُم أقاموا على صحّتها وعلى صحة هذا السلب دليلًا، فادّعوا بذلك ما لم يثبتوا صحته ويقينيّته، بل إنهم بهذا الادّعاء إنّما خالفوا أصلًا من أصولهم المنطقية، وهو القول إنه لا علم ولا نِتاج عن قضايا سالبة[2]. لذلك كان من الخطأ قبول حكمهم القائل إنه لا يمكن أن يعلم شيء من التصديقات دون القياس المنطقي الشمولي[3].

ولأنّ المناطقة مقرّون بأنّ التصديقات منها ما هو بدهي ومنها ما هو نظري، وأنّ الأقيسة لا يمكن أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البدهي، فإنّ هذا الفرق بين النظري والبدهي إنّما هو بالنسبة والإضافة فحسب. فقد يكون ما هو بدهي عند شخص نظري عند آخر، وقد يكون عند ثالث ما ينفيه أو يشك فيه، بل إن ما هو بدهيّ عند البعض يعسر على البعض الآخر الحصول عليه بالنظر، ومَن تيسّر لهم الحصول عليه بالنظر فمنهم مَن يناله بنظر قصير، ومنهم مَن يناله بنظر طويل. ومردّ ذلك تفاوت الناس في قوى الأذهان، إذ منهم مَن يكفيه تصوّر طرَفي

(1) م. ن.، ص 329 ـ 330.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 103.

(3) م. ن.، ص. ن. الصون، ص 219.

القضية البدهية، وهما المحمول والموضوع، لحصول التصديق دون حاجة إلى الحدّ الأوسط الذي هو الدليل، وما أكثر الذين لا يحتاجون في ثبوت المحمول للموضوع في القضية إلى دليل لنفسهم، بل لغيرهم، لأنّ القضية عندهم تكون بدهية، ومَن كانت القضية عنده كذلك، كان لا يحتاج إلى الحدّ الأوسط، وإن عرض أن استخدمه، فمن أجل إقناع غيره ممّن يحتاج إلى دليل لمعرفة هذه القضايا.

وما يُقال على القضية البدهية في نفي الحاجة إلى الدليل أو الحدّ الأوسط، يُقال كذلك على القضايا الأخرى. إذ كثيرٌ من الناس من تكون القضية عندهم حسية، أو مجرّبة، أو متواترة، ولا يحتاجون في معرفتها إلى دليل أو حدٍّ أوسط. وإذا ثبت هذا، يعني الاستغناء عن القياس البرهاني في معرفة العقليات البدهية والسمعيات المتواترة والأمور الحسِّية المجربة، كان القول بأنّ العلم لا يحصل إلّا بالقياس البرهاني، والقول بضرورة الحاجة إلى الحدّ الأوسط الذي يربط بين المقدِّمتين، قولًا باطلًا، ما دام من التصديقات ما ليس في حاجة إلى القياس العقلي الذي يستلزم وجود حدٍّ أوسط للوصول إلى النتيجة[1].

ولم يقتصر ابن تيمية على إبطال الحاجة إلى الحدّ الأوسط الرابط بين المقدمتين، بل أبطَل كذلك الحاجة إلى القياس العقلي الذي أوجَب المناطقة فيه ضرورة وجود مقدِّمتين، معتبرًا أنّ القول بأنّ الاستدلال لا بدّ فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، والقول بأنه لا يجوز أن يكون الدليل من مقدمة واحدة ـ والأخرى محذوفة وهو ما سمّوه بقياس الضمير ـ ولا من مقدّمات عديدة ـ الذي سمّوه القياس المركب ـ قول باطل؛ معلّلًا ذلك بأنّ احتياج المستدل إلى المقدّمات أمر يختلف باختلاف حال وحاجة المستدلين إذ: «من الناس من لا يحتاج إلّا إلى مقدّمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك. كما أنّ منهم مَن لا يحتاج في علمه بذلك

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 104. **الصون**، ص 219 ـ 220. نشير هنا إلى أنّ ابن تيمية يميِّز بين شيئين اثنين: بين الميزان العقلي والميزان المنطقي، أو بين القياس العقلي والقياس المنطقي، فالأول جنسٌ للثاني. يقول ابن تيمية مميزًا بينهما: «والكلام هنا: هل تستغني النفوس في علومها بالكلية عن القياس [الأرسطي] المذكور نفسه، ومواده المعينة. فالاستغناء عن جنس هذا القياس شيء، وعن الصناعة القانونية التي يوزن بها القياس [الأرسطي] شيء آخر. فإنهم يزعمون أنه آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن أن يزلّ فيفكره وفساد هذا مبسوط مذكور في موضع غير هذا». **الفتاوى**، ج 9، ص 9.

إلى استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة. ومنهم مَن يحتاج إلى مقدِّمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر»[1]. فمَن أراد أن يعرف مثلًا أنّ هذا المسكر المعيَّن محرّم، وكان يعرف مسبقًا أنَّ كلّ مسكِر محرَّم، ولكنه لا يعرف هل هذا المسكِر المعيَّن مسكرٌ أم لا، لا يحتاج إلّا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أنّ هذا مسكِر. فإذا قيل له هذا حرام، وردّ هو بوجوب الدليل على هذا الحكم، وقال المستدل: الدليل على ذلك أنه مسكِر، كان في هذا الجواب أو الدليل تمام المطلوب. فهذه المقدِّمة الواحدة كافية في ثبوت الصفة للموصوف، أو ثبوت الحكم للمحكوم عليه، إنْ كان المستمع يعلم مسبقًا أنّ كلّ مسكِر حرام، وما على المريد إلّا أن يسلم بها. فالذي لا بدّ منه، إذًا، برأي ابن تيمية، هو مقدّمة واحدة، وما زادَ على ذلك، فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه، وذلك بحسب المطالب. يقول ابن تيمية: «وأمّا دعوى الحاجة إلى القياس الذي هو المقدّمتان للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب، فهو كدعوى الاحتياج في بعضها إلى ثلاث مقدمات، وأربع، وخمس، للاحتياج إلى ذلك في بعض المطالب. وليس تقدير عدد بأولى من عدّ»[2]، لكن إنْ نازع منازع في مثل هذه المقدمة الواحدة وقال: «لا نعلم أنّ هذا مسكِر» احتاج إلى بيانه بخبر من يوثق بخبره، أو عاد إلى التجربة على نظير المُراد تحريمه. وهذا قياس تمثيل مفيد أيضًا لليقين، بحسب ابن تيمية، لأنّ الشراب الكثير المتماثل إذا جرب بعضه وعلم أنه مسكِر علم على التوّ أنّ الباقي منه مسكِر كذلك ـ فحكم الشيء حكم مثله ـ وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر القضايا التجريبية كالعلم بأنّ الخبز يشبع، والماء يروي، وأمثال ذلك ممّا يكون مبناه على قياس التمثيل، بل والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الحسِّيات[3]، فإذا عرفنا أنّ هذه النار محرقة، فالنار العامّة محرقة لأنها مثلها[4]. وإذا تبيَّن هذا كان لا مجال للقول بأنّ القضايا الحسية، والمتواترة، والمجربة، قضايا ظنية، وأنها تخصّ مَن حصلت له ولا يجوز أن يحتج بها على الغير، فهذا القول، برأي ابن تيمية، باطل من وجهين:

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 173. **الصون**، ص 266.
(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 191. **الصون**، ص 280 ـ 281.
(3) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 191. **الصون**، ص 281.
(4) **الصون**، ص 229.

الأول: أنّ هذه القضايا ليست خاصة بمن حصلت له وإنما قد يحصل فيها اختصاص واشتراك.

فالاشتراك قد يكون في شخص المعلوم المدرك، وقد يكون في نوعه. فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والريّ والشبع واللّذة والألم. فالشخص أو المعين الذي ذاقه زيد ليس هو المعين الذي ذاقه عمرو، ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك. والأمر نفسه بالنسبة إلى المحسوسات المعروفة بالرؤية، كبعض الأنواع من الحيوانات والنباتات وغيرها ممّا يوجد في بعض البلدان دون بعض، فتكون مشهورة ومرئية لمن رآها دون سائر الناس الذين لم يروها، لكن يعلمونها بالخبر، وذلك الخبر ذاته قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين في الرؤية[1].

الثاني: أنّ القول بأن القضايا المتواترة خاصة بالحاصلة له، ولا يجوز أن يحتجّ بها على الغير، قول ينكر بصريح العبارة الاشتراك في صدق المتواترات ويقينيتها، كما أنّ القول والاحتجاج بأن: «هذه [القضايا] غير معلومة لنا» قول باطل كذلك، لأنّ المحتج إذا لم يكن يعلم ذلك لم يكن هذا علمًا منه بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيره به، بل ولا عنده ما يفيد أو يدل على عدمه. فـ «عدم العلم» ليس «علمًا بالعدم»[2].

بهذا البيان ينتهي ابن تيمية إلى أنّ القضايا الحسِّية والمجربة والمتواترة قد تكون مشتركة وقد تكون خاصّة، وأنه لا معنى للقول بأنّ هذه القضايا لا يحتج بها على المنازع، هذا فضلًا عن أنّ هذه القضايا لا تحتاج إلى قياسٍ عقلي حتى تصير معلومة أو حجّة[3].

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 112.

(2) م. ن.، ص 112 ـ 114.

(3) إن هذا النقد التيمي لمنكري القضايا المتواترة وصدقها أو يقينها لا يمكن أن ينسحب على أبي الوليد بن رشد الذي يقطع بـ: «أن التواتر هو خبر مستفيض يحصل عنه اليقين» (**الضروري في أصول الفقه**، ص 67)، بل يجعل التواتر، ليقينيّته، شرطًا في نقل كتاب الله وذلك حين يقول: «فأمّا [الكتاب] فهو ما نقل إلينا في دفّتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلًا متواترًا. وإنّما قيّدناه بالمصاحف لأنّ الصحابة رضي الله عنهم بلغوا في الاحتياط في نقله بالكتب. واشترطنا في نقله التواتر لأنّه المفيد لليقين. وليعلم أيضًا أنّ ما هو خارج عنه ممّا لم ينقل نقل تواتر فليس منه». (م. ن.، ص 63). وللمزيد من التفصيل حول مفهوم اليقين في الأمور أو القضايا المتواترة، انظر المرجع نفسه، ص 67 وما بعدها. كذلك **مناهج الأدلة**، ص 128 ـ 129.

ولأنّ المناطقة مقرّون على أنَّ تحصيل العلوم لا يكون إلّا بالبرهان الذي هو عندهم قياس شمولي لا بدّ فيه من قضية كلية، بدعوى أنه لا إنتاج عن قضيتين سالبتين أو جزءيتين في شيء من أنواع القياس لا بحسب صورته كالحملي والشرطي المتّصل والمنفصل، ولا بحسب مادّته كالبرهاني والخطابي والجدلي، فإن ابن تيمية يردّ على هذا التقرير بأنه يمكن العلم بالنتيجة من غير حاجة إلى توسّط هذه القضية الكلية. ويضرب ابن تيمية لذلك بأمثلة عديدة منها مثلًا أنه إذا علم أنّ كل واحد نصف كل اثنين، وأنّ كل اثنين نصفهم واحد، فإنه يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين. وكذلك هذان النقيضان من تصورهما نقيضين، فإنّه يعلم أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فكلّ واحد يعلم أنّ هذا المعين لا يكون موجودًا معدومًا، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدلّ عليه بأنَّ كل شيء لا يكون موجودًا معدومًا. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر القضايا المعينة من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية. فالضدّان يعلم أنهما لا يجتمعان من غير استدلال على ذلك بقضية كلية. بعبارة أخرى، أن الإنسان يعلم أنّ هذا الشيء المعين لا يكون متحركًا ساكنًا، وهو في علمه بذلك لا يحتاج إلى قضية كلية بأنّ كل شيء لا يكون متحركًا وساكنًا. وما يسري على هذين الضدين يسري على سائر ما يعلم تضادهما مثل القول بأنّ هذا ممكن وكل ممكن فلا بدّ له من مرجّح لوجوده، أو قيل هذا محدث وكلّ محدَث فلا بد له من محدث. فالقضية الكلية القائلة كل محدث لا بدّ له من محدث، وكلُّ ممكن لا بدّ له من مرجح يمكن العلم بأفرادها ـ المطلوبة بالقياس البرهاني عند المناطقة ـ فيعلم أنّ هذا المحدث لا بدّ له من محدث، وهذا الممكن لا بدّ له من مرجح، من غير حاجة إلى العلم بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم إلّا بها، لكن إنْ اعترض معترض بالقول أنه ليس المُراد بالعلم هاهنا هو العلم بالأمور المعينة، وإنما العلم بالأمور الكلية، لأنّ البرهان لما كان من قضية كلّية، فإنّ النتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلّا كلية، كان هذا الاعتراض باطلًا، لأنّ الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان. ولمّا كان الأمر كذلك، كان البرهان لا يُفيد العلم بشيء موجود بعينه في الخارج، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحقّقها في الأعيان. يقول ابن تيمية وإذا ثبت هذا، أعني: «لم يكن في البرهان علم بموجود

[بعينه كان البرهان] قليل المنفعة جدًّا، بل عديم المنفعة»[1]. هذا إن استثنينا أنّ المقدّمة الكلية في القياس البرهاني: «مقدمة كلية جامعة، تتناول المطلوب، وتتناول غيره، بمعنى أنها لا تمنع غيره من الدخول؛ وإنْ لم يكن له وجود في الخارج. فهي لا تتناول المطلوب لخاصيته، بل بالقدر المشترك بينه وبين غيره، والمطلوب بها هو الله تعالى، فلم يصلوا إليه إلّا بجامع ما يشترك فيه هو وغيره»[2]. بعبارة أخرى، أنّ القياس البرهاني: «لا بد فيه من قضية كلية. والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلّا مع الجزم بتماثل أفراده في القدر المشترك»[3].

ثانيًا: نقد القول بأن القياس يفيد العلم بالتصديقات

في هذا المقام الموجب للقياس يعمل ابن تيمية على تفنيد القول المنطقي القائل: إنّ العلم بالتصديقات موقوف على القياس، فيبيِّن أنه لما كان كل قياس لا بدّ فيه من قضية كلية، فإنّ هذه القضية الكلية لا بدّ أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس، وإلّا لزِم الدور والتسلسل. بعبارة أخرى، أنه إذا كان العلم بالقضية الكلية بدهيًّا، كان الأَوْلى أن يكون كلّ من أفراد القضية بدهيًّا، وإن كان نظريًّا، احتاج بالطبع إلى علم بدهي، وهذا يفضي إلى التسلسل أو الدور؛ والحال أنّ العلم البدهي هو العلم بالأمر المعين الذي هو أقدم في الفطرة من العلم بالأمر الكلي. يقول ابن تيمية: «فإنّ العلم بأنّ هذا الواحد نصف هذين الاثنين (...) أقدم في الفطرة من العلم بأنّ كل واحد نصف كل اثنين (...) وكذلك قولهم الضدّان لا يجتمعان (...) والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان (...) فالمعين المطلوب علمه بهذه القضية الكلية الأولية يعلم قبل أن تعلم هذه القضية الكلية، ويعلم من دونها»[4]، بل إنّ هذا المعين الموجود كشاهد في الخارج ليس فقط سابقًا في المعرفة على القضية الكلية، بل إنه هو سبب العلم بها. يقول ابن تيمية إنّ التحقق من صدق القضية الكلية لا يمكن أن يكون إلّا بالعودة إلى أفرادها المعينة، أي الشخصية والحسِّية، وما يوضح ذلك أنّ القضايا الحسية لا تكون إلّا جزئية: «فنحن لو لم نُدرك بالحس إحراق هذه النار وهذه النار لم ندرك أن كل نار

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 126. **الصون**، ص 228.

(2) **الفتاوى**، ج 2، ص 60.

(3) **الفتاوى**، ج 9، ص 218.

(4) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 66.

محرقة، فإذا جعلنا هذه قضية كلية، وقلنا كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علمًا يقينيًا، إلّا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى»[1].

ويقول في موضع آخر: «إنّ العلم بتلك القضية الكلية لا بدّ له من سبب، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد، وأنّ حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أنّ هذه النار محرقة فالنار الغائبة محرقة لأنها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله فيقال هذا استدلال بقياس التمثيل»[2]. معنى هذا الكلام أنّ القضايا الكلية في نهاية التحليل تؤول إلى أمور جزئية معينة في الخارج. ليس هذا وحسب، بل إننا نجد ابن تيمية يجتهد في ردِّ القياس ككلّ إلى هذا المعنى الجزئي حين يقول: «والقياس في اللغة تقدير الشيء بغيره، وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله، فإن الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته، ولهذا كان مطابقًا موافقًا له»[3].

وابن تيمية وبعد أن يردّ القضية الكلية والقياس لغة إلى الأمثال والمعاني الجزئية المعينة، يردّ قياس الشمول كذلك إلى المثال، ممهدًا لذلك ببيان حقيقة قياس الشمول وقياس التمثيل، وما عرض للناس من تنازع في مسمى القياس، فيتساءل معهم هل اسم القياس هو حقيقة في التمثيل مجاز في قياس الشمول أم حقيقي في الشمول مجاز في التمثيل أم أنّ اسم القياس يشمل الاثنين معًا؟ فيبيِّن تقي الدين أنّ من الأصوليين كأبي حامد الغزالي وأبي محمد المقدسي وغيرهما مَن قال إنّ اسم القياس هو حقيقة في قياس التمثيل مجاز في قياس الشمول، لكن أهل المنطق ويعدُّ منهم ابن حزم وغيره اختاروا القول بأنّ اسم القياس حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل. وأمّا جمهور العلماء، وهم، عند ابن تيمية، أكثر الفقهاء والمتكلمين وعددٌ من أتباع الأئمة الأربعة، فعلى القول بأنّ اسم القياس هو حقيقة في كِلا القياسين[4]. غير أنّ ما يجب التنبيه إليه هاهنا أنّ الانتقال في قياس

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 125 ـ 126. **الصون**، ص 227.
(2) **الصون**، ص 229. **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 127.
(3) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 130.
(4) م. ن.، ص 33، 130، 166. كذلك ج 2، ص 107.

الشمول يكون دائمًا من جزئي إلى كلي[1]، والجزئي في قياس الشمول هو المعين الذي تربطه علاقة بالكلي أو المعنى العام المشترك، وهذه العلاقة هي علاقة لزوم بين الاثنين. فالمعنى العام أو الكلي لازم للجزئي، والجزئي ملزوم للمعنى العام المشترك ما دام يحمل خصائصه نفسها ويشترك معه في معناه[2].

هذا بخصوص قياس الشمول. وأمّا قياس التمثيل، فهو انتقال الذهن من حكم معيّن إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي[3]، أو هو استدلال بأحد الجزأين على الآخر[4]، أي انتقال من جزئي إلى جزئي، كالانتقال من حكم معيّن وهو الأصل إلى آخرٍ معين وهو الفرع لوجود معنى مشترك بينهما هو العلة الجامعة بين الأصل والفرع في الأحكام الشرعية. وشرط وجود العلّة ضروري للوصول إلى الحكم الذي هو ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل[5].

وإذا كان المناطقة مقرّين بأنّ قياس الشمول يفيد اليقين، بينما قياس التمثيل لا يفيد إلّا الظنّ، فإنّ لابن تيمية منظورًا آخرًا للقياس، بحيث يعتبر أنّ قياس الشمول وقياس التمثيل سواء، والاختلاف بينهما إنما هو في درجة اليقين أو الظنّ التي مردّها مواد هذين القياسين. فالمادة المعينة إذا كانت يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية كذلك في قياس الشمول، وإن كانت ظنِّية في أحدهما كانت ظنية في الآخر[6].

ويوضح ابن تيمية كيفية الوصول إلى اليقين من طريق قياس الشمول عندما تكون مادته المعيّنة يقينية فيقول: إنّ قياس الشمول مؤلّف من الحدود الثلاثة:

---

(1) وهي طبيعة الاستقراء الأرسطي نفسها الذي هو أيضًا انتقال من جزئي إلى كلّي وقد ميّز فيه أرسطو والمشاوون من بعده بين قسمين: استقراء تام يفيد اليقين لأنه استقراء لجميع الجزئيات. واستقراء ناقص يفيد الظنّ لكونه استقراء لبعض الجزئيات فقط.

(2) **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، ص 142.

(3) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 132.

(4) م. ن.، ص 32.

(5) م. ن.، ص 128 ـ 132 ـ 211. وقد اعتمد على هذا القياس، أعني قياس التمثيل الأصوليون من الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية. وللمزيد من التفصيل حول توظيف واستعمال علماء أصول الفقه لهذا القياس وعلاقة اتصاله وانفصاله عن قياس الشمول، انظر **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية**، ص 197 وما بعدها.

(6) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 128 ـ 201.

الأصغر، الأوسط والأكبر. والحد الأوسط في قياس الشمول يسمّى بالعلة في قياس التمثيل، كما يسمّى أيضًا مناطًا وجامعًا، ومشتركًا، ووصفًا، ومقتضيًا[1]. و: «الحد الأوسط المكرر في قياس الشمول وهو الخمر من قولك: كلّ مسكِرٍ خمر، وكل خمر حرام هو مناط الحكم في قياس التمثيل، وهو القدر المشترك الجامع بين الأصل والفرع، فالقياسان متلازمان. كل ما علم بهذا القياس، يمكن علمه بهذا القياس. ثم إنّ كان الدليل قطعيًّا فهو قطعي في القياسين، أو ظنيًّا فظني فيهما»[2]. ليخلص ابن تيمية إلى القول إنّ دعوى من يدّعي من المنطقيين بأنّ اليقين إنما يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل قول في غاية الفساد[3].

هكذا يستوي، عند ابن تيمية، قياس التمثيل وقياس الشمول، فإذا كان الحدّ الأوسط في الشمول هو العلة في التمثيل، وكنّا في حاجة إلى إثبات العلّة بين المعلول والعلّة في قياس التمثيل عند الانتقال من جزئي إلى جزئي، فإننا بحاجة أيضًا إلى إثبات القضية الكبرى في قياس الشمول ليتمّ بذلك البرهان[4].

لكن إذا كان الأمر كذلك، وكان قياس التمثيل وقياس الشمول سواء، بل إن قياس الشمول ذاته يؤول إلى قياس التمثيل كما تؤول القضية الكلية في الأول إلى المثال أو المعين في الثاني، فإنّ معنى هذا القول أنّ اليقين سواء في الأمور الكلية أو المعينة لا يحصل إلّا بالحسّ أو التمثيل ما دام: «الحس لا يعلم إلّا معينًا، والعقل يدركه كليًّا مطلقًا، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها»[5]. فالإنسان يحسّ ببعض الأفراد الخارجية أو المعينة، ثم ينتزع منها بعد ذلك وصفًا كليًّا، وهكذا يكون: «العلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية وحينئذٍ فالقياس التمثيلي أصلٌ للقياس الشمولي. إمّا أن يكون سببًا في حصوله، وإمّا أن يُقال لا يوجد من دونه»[6]. ولمّا

(1) م. ن.، ص 128.

(2) **الفتاوى**، ج 9، ص 234.

(3) م. ن.، ص. ن.

(4) **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، ص 146.

(5) **الفتاوى**، ج 9، ص 223.

(6) **الصون**، ص 302 ـ 303.

كان الأمر كذلك أي لمّا كان القياس التمثيلي أصلُ وسببُ القياس الشمولي من هذه الجهة، فإنّ ما يعلم من الكليات إنما يتوقف على ما يعلم بقياس التمثيل ولا يتوقف على القياس المنطقي الشمولي: «بل ما يدّعون توقفه على هذا القياس، تعلم أفراده التي يستدل عليها من دون هذا القياس؛ وذلك أيسر وأسهل. فيكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه البرهاني استدلالًا على الأجلى بالأخفى»[1].

ولأنّ القضية الكلّية العامة لا توجد في الخارج كلية عامة، وإنما تكون كلية في الأذهان لا في الأعيان، فإن الموجودات في الخارج هي أمور معينة كلّ موجود له حقيقة تخصّه يتميَّز بها عمّا سواه ولا يشركه فيها غيره. لذلك كانت القضايا الكلية المطلقة لا توصِل إلى معرفة، برأي ابن تيمية، لأنه إذا علم الإنسان وجود إنسان مطلق وحيوان مطلق لم يكن علمه ذاك علمًا بالأمر المعين نفسه. كذلك من علم واجبًا مطلقًا وفاعلًا مطلقًا وغنيًّا مطلقًا لم يكن علمه ذاك علمًا بذات الله. وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصّل إلى معرفة الله وما يختصّ به عن غيره[2]. لذلك كان لا يمكن الاستدلال بالقياس الشمولي ـ الذي يكون من مقدّمة كلية ـ على ما يخص وجودًا معينًا، والمناطقة معترفون بذلك، ومقرّون بأن هذا القياس لا يدل على أمر معين، فيعبِّرون عن ذلك بعبارة أنه (أي القياس) لا يدل على جزئيّ وإنما يدل على كليّ.

القياس، إذًا، من مقدمة كلية لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه، في الوقت الذي نجد فيه أنّ كل موجود إنّما هو موجود بعينه. لذلك كان القياس لا يفيد في معرفة شيء من حقائق الموجودات، وإنما يفيد فقط أمورًا كلية مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان. وما: «ذكر النظّار من الأدلة القياسية التي يسمّونها براهين على إثبات الصانع سبحانه، لا يدل شيء منها على عينه، وإنّما يدل على أمر مطلق لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. فإذا قال: هذا محدث، وكل محدث فلا بدّ له من محدث. إنما يدل هذا على محدث مطلق كلّي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 76.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 161، لكن ومع هذا النقد التيمي للقضية الكلية، فإنّ صاحب **الفتاوى** لا ينكر أهميتها في الأمور الدينية والقضايا المتواترة، بدليل ورودها في قول الرسول ﷺ «كل مسكر خمر وكل خمر حرام».

فيه، وإنما تعلم عينه بعلم آخر»[1]. وهو ما يعرف، عند ابن تيمية، بالآية أو الدليل إلى جانب قياس الأولى.

ثالثًا: الآية وقياس الأولى عند ابن تيمية

يرى ابن تيمية أنّ الآية هي العلامة وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول عليه، بحيث لا يكون مدلوله أمرًا كليًّا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل العلم نفسه به يوجب العلم بعين المدلول عليه. بعبارة أخرى، أنّ الدليل يدلّ على المعين كالشمس التي هي آية النهار، فالعلم نفسه بطلوع الشمس يوجب العلم بوجوب النهار، والعلم نفسه بمعجزات محمد ﷺ التي هي آيات على نبوّته توجِب العلم بثبوت نبوّته بعينه لا بأمرٍ كلّي مشترك بينه وبين غيره، وكذلك آيات الله تدل على الخالق نفسه سبحانه لا على قدر مشترك بينه وبين غيره[2]. وأمّا الاستدلال بقياس الأولى فهو أيضًا لا يفيد العلم بالقدر المشترك وإنما يفيد العلم بالأمر الخاص. يقول ابن تيمية: «وأمّا قياس الأولى (...) فيدلّ على أنه ثبت له [أي الله] من صفات الكمال التي لا نقص فيها، أكمل ممّا علموه ثابتًا لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق، بل إذا كان العقل يُدرك من التفاصيل التي بين مخلوق ومخلوق ما لا ينحصر قدره، وهو يعلم أنّ فضل الله على كل مخلوق، أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا ممّا يبين له أنّ ما يثبت للربّ أعظم من كل ما يثبت لكلٍّ ما سواه بما لا يدرك قدره. فكان قياس الأولى مفيدًا أمرًا يختصّ به الربّ»[3].

وقد سبق وأن رأينا كيف استعمل ابن تيمية هذا القياس في إحدى المسائل الكلامية وهي مسألة الصفات، وبيّنا كيف أنّ تقي الدين يؤكِّد على أنّ كلّ كمال لا نقص فيه ثبت لغير الله، لزم ثبوته لله بطريق الأولى، أي إنّ الله أولى به من غيره؛ وكل نقص نُفِيَ أو تمَّ نفيه للمخلوق فالخالق أولى به، أي إن الخالق الكامل أولى بنفي صفات النقص عن ذاته من المخلوق[4]. وقريبًا من هذا المعنى ـ على ما يقول

(1) **الفتاوى**، ج 9، ص 233 ـ 234.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 158 ـ 159. **الصون**، ص 253.

(3) **الصون**، ص 255. **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 161 ـ 162.

(4) انظر ص 121 ـ 124 من هذا البحث. كذلك **الدرء**، ج 1، ص 29 ـ 30.

ابن تيمية ـ كان حُذّاق الفلاسفة ممّن رأوا أنّ الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام، لا بطريق الاشتراك اللفظي، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده. تمامًا كما يطلق لفظ البياض على الشديد كبياض الثلج، وعلى ما هو أقل بياضًا منه كبياض العاج، أو كما يطلق لفظ الوجود على الواجب والممكن. فمع أنّ مسمى الوجود معنى كليًا مشتركًا بين الواجب والممكن، فإنه يوجد حقيقة فيهما معًا، وحقيقته في هذا ليست هي حقيقته في ذاك. من هذه الجهة كان لفظ الوجود مقولًا بتواطؤ عام على الواجب والممكن، لكن لمّا كان وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن، كان لفظ الوجود مقولًا عليهما بتشكيك. وهكذا الأمر في سائر الأسماء والصفات التي تطلق على الخالق والمخلوق. وقد تنازعت الفرق والطوائف الإسلامية أشدّ ما يكون التنازع ـ كما سبق وأن رأينا ـ حول هذه المسألة، وكان سبب خلافهم، برأي ابن تيمية، التساؤل: هل الأسماء والصفات حقيقة في الخالق مجازًا في المخلوق أم العكس، أم أنها حقيقة في الخالق والمخلوق معًا؟.

ويخلص ابن تيمية إلى القول إنّ الرأي الأخير القائل بأنّ الأسماء والصفات هي حقيقة في الخالق والمخلوق هو الرأي السديد الذي عليه أغلب المسلمين، لأنّ الأسماء المشكِّكة هي متواطئة التواطؤ العام باعتبار القدر المشترك. ولهذا السبب أدرج المتقدّمون من الفلاسفة المشكِّكة تحت المتواطئة ولم يفردوا لها قسمًا خاصًا، وإنما جعلوا قسمًا منها للمتواطئة العامة، وقسمًا للمتواطئة الخاصة. فالقسم الأول، لا بدّ فيه للمشككة من إثبات قدر مشترك كلي وهو مسمى المتواطئة العامة، وهذا المسمى لا يكون إلّا في الذهن، وهذا هو مدلول القياس البرهاني. وأمّا القسم الثاني، فلا بدّ في المشككة من إثبات التفاضل وهو مدلول المشكّكة التي هي قسم المتواطئة الخاصة، وذلك هو مدلول قياس الأولى الذي يكون مع الدليل أو الآية الطريق الوحيد للبرهنة على وجود الله[1]. ليردّ ابن تيمية ـ بعد كل هذا ـ الدليل أو الآية وقياس الأولى إلى الشرع والسلف قائلًا: «ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب، كما استعمل نحوها

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 162 ـ 164. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص 218 ـ 219.

الإمام أحمد، ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والميعاد، ونحو ذلك»[1]. لينتهي تقي الدين إلى القول إنّ القياس المنطقي وإن كان صحيحًا من الناحية العقلية، فإنه يمكن الاستغناء عنه لِما في استعماله من تطويل وتكثير للفكر والنظر[2]. لهذه الأسباب وغيرها، كان: «نظّار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العيّ واللكنة وقصور العقل وعجز النطق، ويثبتون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك. ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم، لا مع مَن يوالونه ولا مع مَن يعادونه، وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد [الغزالي الذي] أدخل مقدّمة من المنطق اليوناني في أول كتابه المستصفى وزعم أنه لا يثق بعلمه إلّا من عرف هذا المنطق»[3]، وهذا كله كلام فاسد، برأي ابن تيمية، الذي يقطع: «بأنّ أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم، وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف المنطق اليوناني فكيف يُقال إنه لا يثق بالعلم إنْ لم يوزن به أو يُقال إن فطر بني آدم في الغالب لم تستقِمْ إلّا به»[4].

* * *

هكذا يتبين، إذًا، أن ابن تيمية لم يَرُمْ أبدًا تحريم الاشتغال بالمنطق جملة والمنطق الأرسطي والمشائي على وجه الخصوص، لاقتناعه بأنّ المنطق مفتاح: «فتح باب معرفة الحق»[5]، وإنّما رامَ فقط بيان خطأ طائفة من قضاياه، وتأكيد عدم جدوى القول بفائدته كطريق وحيد إلى العلم واليقين سواء في الأمور والعلوم النظرية أو العملية. ومن ثم فلا يمكن أن توزن به القضايا بإطلاق، لأنّ من هذه ما لها ميزانها الخاص بها هو الميزان الشرعي.

(1) **الدرء**، ج 1، ص 30.

(2) **الصون**، ص 326.

(3) م. ن.، ص 286.

(4) م. ن.، ص 276.

(5) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 30. **الفتاوى**، ج 9، ص 83.

خاتمة

لقد تابعنا، من خلال فصول هذا البحث، نقد ابن رشد للقول الكلامي خصوصا في صورته الأشعرية، وبينا كيف أخرج ابن رشد هذا القول عن مجال العقل والنقل معًا، بل وحتى عن مجال أدنى الرتب المعرفية أحيانًا وهي رتبة الجمهور. كما تابعنا كيف أنّ ابن رشد، وبعد بنائه لمواقفه من المسائل الكلامية والفلسفية والمنطقية، سواء تلك المواقف الخاصة أو تلك التي سلك فيها مسلك أرسطو، جُوبِه بنقد قوي من قبل الشيخ ابن تيمية الذي رماه في أكثر من موضع ومسألة بترجيحه للمسالك العقلية والفلسفية على المسالك الشرعية، على الرغم ممّا تفضي إليه تلك المسالك العقلية البرهانية من تصورات ورؤى إلهية وميتافزيقية (يونانية) مباينة للتصوّر أو المنظور الإسلامي للإلهيات: فبعد أن استدلّ ابن رشد في مسألة إثبات وجود الله مثلًا بدليلي العناية والاختراع في مصنفه مناهج الأدلة، عاد في شروحه على أرسطو، وأخصّها تلخيص ما بعد الطبيعة، إلى بسط القول في دليل آخر هو دليل الحركة، بدعوى أنّ الدليلين الأولين دليلان مشتركان بين عامة الناس وخاصتهم، بينما دليل الحركة دليل خاص بأهل العلم البرهاني. وإذا كان ابن تيمية لم يقدِم على نقد الدليلين الأولين وإنما نلفيه يتقاطع مع ابن رشد عندهما، بل يمكن القول إنه لا يتردّد في الأخذ بهما عند الاستدلال على وجود الله باعتبارهما دليلين شرعيين وفطريين، فإنه، في مقابل ذلك، ينفصل عن أبي الوليد عندما يُقبل على نقد دليل الحركة عند ابن رشد، لكونه، برأيه، دليلًا لا ينتهي إلّا إلى إثبات محرِّك لا يتحرك. وهذا، عند ابن تيمية، لا يمكن أن يكون هو الإله من المنظور الإسلامي، لأنّ إلهًا بهذا المعنى المشائي إله مسلوب من جميع صفات الأفعال، ولا تشمل صفاته جميع مظاهر الوجود، فهو كائن سلبي لا عمل له ولا أثر له في هذا العالم. ولمّا كان هذا الإله كذلك، وكانت ذاته مسلوبة صفات

الأفعال، فإنّ هذا السلب لا يمكن أن يفضي إلّا إلى وجود ذاتٍ مقدرة في الذهن لا خارج الذهن. بعبارة أخرى، أنه لو قدِّر وجود ذات عرية من صفات الأفعال، لكانت هذه الذات مجرّد تقدير عقلي أو فكرة عقلية موجودة في الذهن ليس غير؛ وتقدير وجود إله على هذا النحو تقدير منافٍ للإله الذي يعتقده المسلم، لكون ذلك الإله لا يمكن أن يُشبِع الورع العملي عند المؤمن الذي تفترض حياته الروحية وجود إله فعليّ وفاعل تلبي صفاته أبسط دعوات ورغبات حياته اليومية.

هذا عن إثبات وجود الذات الإلهية، أما بخصوص صفاتها، فإنّ ابن تيمية يبني انفصاله عن ابن رشد بشأنها على القول بأنّ أبا الوليد قد عَمَد إلى نفيها عن الذات الإلهية عندما أقدم على إخراجها عن دلالتها الشرعية الظاهرة. وهو نفيٌ انتهى به إلى النتيجة السابقة نفسها وهي إثبات مجرّد صفات ذهنية لذاتٍ لا يمكن أن يكون لها من وجود إلّا في الذهن لا خارجه، لكن ابن تيمية وبعد هذا النقد سَيَلين من موقفه اتجاه أبي الوليد، ليعلن أنّ الموقف الرشدي من الصفات كان متأرجحًا بين النفي والإثبات، فهو يثبتها تارة وينفيها تارة أخرى[1].

وقد بيّنا كيف أنّ ابن تيمية إنّما اعتمد في نقده لأبي الوليد، في مسألة الصفات وفي مسائل أخرى، على أقوال ساقطة فيما لدينا من طبعات لنصّ مناهج الأدلة ما حقِّق منها وما لم يُحقَّق، وهو ما يفيد أن ابن تيمية اعتمد على نسخة أخرى غير ما بين أيدينا اليوم من نسخ، كما بيّنا كيف أثبت ابن رشد الصفات من وجهين: الوجه التمثيلي الحسّي والوجه العقلي لها:

فالوجه أو المعنى الأول لها هو المعنى الظاهر من بعض آي الشرع، وقد قصره ابن رشد على الجمهور من الناس فقط، لكون ذلك المعنى الظاهر ليس هو المعنى المُراد من المتكلِّم، وإنّما وضع أساسًا للعامة والجمهور من أهل الظاهر للتمثيل لهم تمثيلًا حسِّيًّا للمعنى العقلي الذي يستعصي عليهم تعقّله.

ولمّا كان ابن تيمية بالمثل يدعو إلى وجوب الوقوف عند حدود ظاهر الشرع دون مجاوزة ذلك إلى معانٍ أخرى تخرج عن هذا الظاهر، كان ابن رشد وابن تيمية يتقاطعان على هذا المستوى، والفارق أو نقطة الانفصال بينهما هاهنا

(1) الدرء، ج 10، ص 215.

هو أنّ ابن تيمية ألْزَم هذه القاعدة بإطلاق، وأمّا ابن رشد فقد قيد جزءًا منها بالجمهور فحسب، فكان ابن تيمية بذلك آخذًا ثم معمِّمًا على كل فئات الناس ما قصر ابن رشد بعضه على الجمهوريين منهم. من ذلك مثلًا موقف الشيخ من صفة العلم، والجسمية، والجهة، والرؤية، وغيرها من المسائل الأخرى التي الموقف التيمي منها أقرب أو على الأصحّ هو الموقف ذاته الذي خصّه ابن رشد للجمهوريين.

ولأن هذا الموقف الأخير عند أبي الوليد يقوم على معطيات الحسّ والتمثُّل الحسي الذي يفيده ظاهر الشرع، كانت جلّ المواقف التيمية مطبوعة بهذا الطابع الظاهري الحسّي الذي سيحاول أن يجعل منه ابن تيمية منهجًا ثابتًا في تعاطيه مع المسائل الكلامية والفلسفية والمنطقية. ولعلّ هذا ما يفيد ـ من جهة نظر ابن رشد ـ أنّ كلام وخطاب ابن تيمية خطاب جمهوري يقصد عامة الناس فقط دون أن يشمَل أو يرقى إلى خاصتهم. وهذا رأي الغزالي أيضًا في الحنابلة عمومًا حين قال فيهم إنّ العامية أغلب عليهم[1].

وأمّا الوجه أو المعنى الثاني، فهو المعنى الذي قصره ابن رشد على أهل البرهان الذين دعاهم إلى عدم الوقوف عند ظاهر بعض آي الشرع بالعمل على وجوب تأويله تأويلًا يصرفه عن دلالته التمثيلية الحسية الظاهرة، لكن هذا لا يعني أنّ ابن رشد قد قصد من ذلك نفي الصفات، وإنما على العكس من ذلك نجده ينزع عن أهل البرهان حقّ نفي الصفات ليلزمهم بوجوب الاستعانة بآلية التأويل في إثباتها، أي أنّ ابن رشد لم يتغيَّ من التأويل نفي الصفة أو الصفات الإلهية، وإنما تغيّا من ذلك فقط نفي الدلالة الحسية ـ والجمهورية ـ لإثبات الدلالة العقلية لها من جهة ما أنه لا يعقل عند رجل البرهان أن تكون الصفات الحسية ـ بما هي صفات للموجودات الحسية ـ صفات للموجود المعقول. بعبارة أخرى إن ابن رشد لم يطلب نفي الصفات، وإنما طلب فحسب نفي أن تكون الدلالة الحسية الظاهرة لها من الشرع هي الدلالة الحقيقية الموجودة في الله كموجود معقول، يعني من جنس طبيعته. ولعلّ هذا بالفعل ما رامَه أبو الوليد عند فحصه لمسألة العلم الإلهي بالفحص البرهاني.

(1) الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ص 121.

غير أنّ هذا الإثبات العقلي للصفات، عند ابن رشد، كان موضع نقد قويّ من قبل تقي الدين بن تيمية الذي اعتبر هذا الإثبات نافيًا للذات والصفات معًا: فهو نفي للذات لأنّ القول بوجود إله في صورة موجود معقول أو عقل مطلق الوجود قولٌ لا معنى ولا وجود له إلّا في الذهن، لكون العقل أو المعقول أو المطلق أو الكلّي ممتنع الوجود في الخارج. ومع ذلك كان الفلاسفة يطلبون العلم بمطلق الوجود، والعلم بالكلي، ويجعلون من العلم بالبرهان علمًا بالأمر الكلّي، بينما الكلي مثل العقل المطلق، والوجود المطلق، والإنسان المطلق، لا وجود له إلّا في الذهن لا معينًا كشيء ثابت خارج الذهن. لذلك كان العلم بالبرهان، عند ابن تيمية، لا يفيد معرفة أمر معين، وإنما يفيد المعرفة بأمور مقدرة في الذهن فحسب.

وأمّا نفيه للصفات، فمن جهة ما أنّ القول بصفات عقلية إنّما هو نفي للصفات اللازمة للذات في الخارج، أي أنّ تقدير وجود صفات عقلية من جنس طبيعة العقل، ليس غير تقدير ذهني يرفع عن الصفات أي صبغة أنطولوجية لها خارج الذهن، لكن لا يعني هذا أنّ الصفات توجد مستقلّة أو منفصلة عن الموصوف في الخارج، وإنما هي لازمة لذاته لا تنفكّ عنه إلّا في الذهن.

ولعلّ منشأ الخلاف بين الرجلين هاهنا، هو أن ابن رشد في الوقت الذي يعتبر فيه الإله عقلًا لا كالعقول، يعتبره فيه ابن تيمية جسمًا لا كالأجسام.

بَيْدَ أنّ ابن رشد إنْ كان قد لوحظ عليه أمر عدم إقباله على تطبيق منهج التأويل ـ المفضي إلى إثبات الدلالة العقلية ـ في كتاباته الحجاجية، أي أنه لم يقدِم على تأويل الصفات التي بسط القول فيها في مناهج الأدلة، وإنما عمل على العكس من ذلك على إثباتها في دلالتها الحسّية ـ كما وردت بظاهر النص المصرّح به للجمهور ـ من غير تأويل أو أي صرفٍ دلالي لظاهرها، فذلك إنما لكون كتاب مناهج الأدلة كتابًا غير برهاني، أي لم يوضَع لأهل صناعة الفلسفة، وإنّما وُضِع، بالقصد الأول، للجمهور من الناس ممّن رأى ابن رشد وجوب عدم التصريح لهم بالتأويل البرهاني أي بتلك الدلالات والمعاني العقلية التي اشترط لزوم حصر تضمينها بالمصنّفات البرهانية فحسب. وهذا ما أكّده ابن رشد ذاته في أكثر من

موضع بالقول بوجوب حفظ التأويلات اليقينية في الكتب البرهانية، وعدم تثبيتها في الكتب الجدلية أو الخطابية(1).

ولعلّ عدم إقبال ابن رشد على تأويل الصفات التي بسط القول فيها في هذا المصنف، وحرصه على إثباتها كما وردت بظاهر النصّ من غير تأويل أو أيِّ صرف دلالي لظاهرها، ما جعله يلتقي مع ابن تيمية في أكثر من مسألة بشأنها. بعبارة أخرى، أنّ التزام ابن تيمية ومعه ابن رشد في مصنفه مناهج الأدلة بسَلك مسلك ظاهر الشرع، ما جعلهما يتقاطعان الرأي في عدد من الصفات الإلهية، من ذلك مثلًا، تقاطعهما في مسألة الجسمية، والجهة، والرؤية الإلهية، لكن هذا التقاطع في الرأي، حول هذه الصفات، لم يمنع من وجود صور للانفصال بينهما في أخرى، من ذلك مثلًا، انفصالهما في مسألة الكلام الإلهي، والإرادة الإلهية. ومردُّ هذا الانفصال أساسًا خروج ابن تيمية فيهما عن ظاهر النص، وأخذه بالقاعدة العقلية والفلسفية القائلة بقِدَم الجنس وحدوث الأفراد، وتطبيقه لتلك القاعدة على هاتين المسألتين، وانتهائه إلى القول فيهما بقِدَم نوع الكلام وحدوث أفراده، ثمّ القول بقِدَم نوع الإرادة وحدوث أفراده المعينة. وهذا - كما ترى - تراجُعٌ واضح من الشيخ عن قاعدته القائمة على الدعوة إلى وجوب التزام المعطى الظاهر من النصّ فقط، لكنه يبقى مع ذلك مجرّد تراجع استثنائي ليس غير، لكون الموقف الرسمي لابن تيمية في هذا الشأن هو ما تفيده القاعدة المذكورة. ولمّا كان الأمر كذلك، أي لما كان ابن تيمية في إحدى أهم قواعده يشدِّد على الدعوة إلى وجوب الوقوف عند حدود المعنى الظاهر من الشرع بإطلاق، وكان ابن رشد يقصر ذلك المعنى الظاهر سيما التمثيلي منه على الجمهور فحسب، فيدعو أهل البرهان إلى نقله من دلالته الظاهرة التمثيلية الحسِّية إلى دلالته العقلية، فإنّ هذين الأسلوبين في التعامل مع ألفاظ ودلالات الشرع، جعلنا نستقر على القول بأنّ ثمة مذهبين أو توجهين اثنين منفصلين في طرق وأساليب التعامل مع النص الملِّي: التوجه الظاهري الحرفي الذي يرى أن للنص دلالة واحدة ظاهرة، والتوجّه التأويلي العقلي الذي يرى أنّ النص مكتنز بالدلالة، أي فضاءً دلاليًا يحكمه نوع من التدرّج المعرفي والدلالي من الدلالة الحسية إلى الدلالة العقلية.

(1) **الفصل**، ص 52 ـ 53. **مناهج الأدلة**، ص 101. **تهافت التهافت**، ص 356 ـ 357 ـ 362 ـ 363.

إنّ هذا التوجّه التأويلي العقلي الذي يمثّله ابن رشد أحسَن تمثيل عُرِف بقدحه في ملكة الحسّ، وحطّه أو تنقيصه من قيمة المعارف المتوصّل إليها بتوسّط هذه الملكة، حتى لينزلها في منزلة المعارف الجمهورية المتداولة بين عامة الناس، لكنه، في المقابل، يعمل على الرفع من شأن العقل، ويُعلي من سلطته المعرفية، حتى ليجعله قادرًا على معرفة أسرار بطانية الوجود.

وقد وضعت دراسات عديدة حول أبي الوليد بن رشد، رامَت، بالقصد الأول، إيقاظ هذا المنحى أو التوجّه، أعني إثبات أنّ ابن رشد كان رجل عقل، بل ورائدًا للعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، وإنْ اختلفت أوجه قراءة هذه العقلانية.

والملاحظ أنّ هذا التوجّه مثلما حكم عددًا من الدراسات الرشدية الكلاسيكية كدراسة رينان حول ابن رشد والرشدية، حكم أيضًا عددًا من الدراسات الرشدية العربية الحديثة كدراسات فرح أنطوان وعاطف العراقي في المشرق، ومحمد عابد الجابري ومحمد المصباحي في المغرب.

غير أنّه وإلى جانب هذا الجنس من الدراسات التي عملت على بعث الفكر الرشدي وإحياء الجوانب العقلانية فيه، ظهرت دراسات أخرى مخالفة بدأ تبلورها مع مصطفى عبد الرازق[2]، ورأت النور مع علي سامي النشار[1]، لتستمرّ في خطٍّ تصاعدي متكامل مع عدد من اللاحقين. وهي الدراسات التي رامَت التأكيد وإثبات كون: «المذهب الرشدي لم يكن مذهبًا أصيلًا يعبِّر عن روح الإسلام، ولم يكن ابن رشد [نفسه] سوى أحد شرّاح أرسطو الممتازين»[3]، بل إن جماع: «فلاسفة [الإسلام] لا يمثّلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا ـ الأصالة الإسلامية»[4].

فابن رشد مثلًا، الذي يعنينا هاهنا بالقصد الأول، أخذ بالمنطق الأرسطي اليوناني، وارتضاه منهجًا لأبحاثه، ولم يحاول أن يبدع ويأصِّل لمنهج جديد في

(1) **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، ص 46 ـ 47.
(2) م. ن.، ص 38.
(3) م. ن. ، ص 522.
(4) م. ن.، ص 47.

الفكر والممارسة الفلسفية الإسلامية على غرار ما سيفعله ابن تيمية في ما بعد بوضعه للمنهج الحسّي التجريبي[1]، أو لنظرية العلم الاسمية[2]. وذلك بعدما تصدّى هذا الأخير بالنقد والرفض لهذا المنطق الأرسطي والمشائي، وبالهدم لأسسه العقلية التي انتهت، عند ابن رشد، في أنقى صورها المشائية؛ وذلك بحجّة انبنائها واتّصالها بإلهيات مفارقة تمامًا للإلهيات الإسلامية. ولعلّ هذا ما دعا الشيخ إلى القطع بأنّ هذا المنطق لا يمكن أن توزن به أجناس القضايا بإطلاق، لأنّ من هذه القضايا ما لها ميزانها الخاصّ بها هو الميزان الشرعي. فكان أنْ انصبّ النقد التيمي على الألفاظ والجهاز المفاهيمي، مثلما انصبّ على مفهوم العلم في امتداداته اليونانية، ليؤسس لنفسه على أنقاض كل هذا صرحًا فكريًّا متميزًا. بعبارة أخرى، أنّ ابن تيمية أقام تعامله مع الدلالة العقلية للألفاظ، وكذا مفهوم العلم كما كان متداولًا عند المشائين على أسس منهج الهدم والبناء، وذلك من وجهين اثنين:

الأول هدم الدلالة العقلية للألفاظ وبنائه لدلالة أخرى جديدة تستمدّ مشروعيتها وصلاحيتها التأسيسية من مرجعيتين أساسيتين تتمتعان عنده بالسلطة نفسها تقريبًا وهما: الشرع واللغة الطبيعية الحسية. الثاني: هدم مفهوم العلم وما يقوم عليه من قضايا عقلية ـ تستمد حصانتها الصدقية من العقل ـ لبناء قضايا أخرى تتّخذ من الحسّ والتجربة معيار صدقها.

فعلى مستوى الألفاظ أو الجهاز المفاهيمي، لم يعُدْ معنى لفظ الجسم هو المركَّب من المادة والصورة، وإنّما هو البدن. ولم يعُد معنى لفظ الفساد هو انتقال الصورة من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، وإنما الفساد ما كان ضدّ الصلاح. ولم يعُد معنى لفظ الحدّ هو ما يعطي ماهية المحدود، وإنما هو ما يفيد التمييز بين المحدود وغيره. ولم يعد معنى لفظ الأفول هو الحركة بالمعنى الأرسطي للكلمة، وإنّما هو المغيب والاحتجاب. ولم يعُد معنى لفظ الإله هو المحرِّك الذي لا يتحرك، وإنّما هو ذلك الفاعل الخالق المعبود الذي تشمل صفاته جميع مظاهر

(1) انظر مثلًا مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 179 ـ 211 ـ 212. كذلك منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، ص 232.

(2) انظر إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، ص 175 ـ 271 ـ 282 ـ 284 ـ 387.

الوجود؛ وهكذا في باقي دلالات الألفاظ[1]. ومن ثم فكلّ لفظ لفظ من الألفاظ وجَب ردّ معناه إلى الشرع، فإن وافق معناه المعنى الموجود في الشرع قبل، وإنْ خالفه وجب ردّه. ولا يختلف ابن تيمية هاهنا في شيء مع السلف من جهة توظيفه للغة الطبيعية في تفسير بعض معاني ألفاظ النصّ الشرعي وتحديد دلالتها الشرعية.

أمّا على مستوى مفهوم العلم وما يقوم عليه من قضايا عقلية، فإنّ المشائين لما كان العلم عندهم ينقسم إلى تصور وتصديق، وكان الأول يكتسب بالحدّ، والثاني بالبرهان، فقد عَمَد ابن تيمية إلى نقد الحدّ والبرهان معًا:

فأمّا نقده للحد، فإنما بعد تمييزه فيه بين مستويين اثنين كما وردا عند الفلاسفة المشائين وأهل صناعة المنطق من الأرسطيين:

الأول: أنّ المحدود عند المناطقة ينقسم إلى صفات ذاتية، وهي ما كانت داخلة في الماهية ومقوّمة لها، وصفات عرضية، وهي ما كانت خارجة عنها، أي غير مقومة لها. والحد إنما يفيد العلم بالماهية، أي بالصفات الذاتية المقومة لا بالصفات العرضية.

الثاني: أنّ الماهية إنما لها وجودها الواقعي الثابت المغاير للشخص الموجود في الخارج.

انطلاقًا من هذا التميز المنهجي بين هذين المستويين، يمكن التأكيد على أنّ المستوى الثاني أو القول الأخير لابن تيمية قول إن كان ينسحب على ابن رشد من جهة تقريره لثبوت الماهية في الخارج ـ لا من جهة تقريره لثبوت وجودها الذهني العقلي ـ فإنّه ينسحب على الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا من الجهتين معًا، أعني من جهة تقريره لثبوت الماهية في الخارج ومن جهة تقريره انفصالها عن الوجود، وإنْ كان الشيخ الرئيس لا يخصّ هذا الانفصال إلّا للموجودات المركَّبة فقط ويستثني منه الموجودات البسيطة التي الوجود فيها الماهية نفسها. وهذا الرأي الأخير، أعني القول بوحدة الماهية بالوجود وعدم انفصالهما، هو رأي أبي الوليد بن رشد في الموجودات المركَّبة والبسيطة معًا.

(1) انظر مثلًا ص 120 هامش 2 من هذا البحث.

لكن ابن تيمية إنْ كان ينفصل عن ابن رشد بوجه من الوجوه في المستوى الثاني، فإنّه ينفصل عنه كذلك في المستوى الأول، أعني في تمييز ابن رشد في الصفات بين الذاتية والعرضية، وتقريره كون الصفات الذاتية ما يقوم أو يدخل في ماهيات الموجودات، والعرضية ما لا تدخل في ماهيتها، بل وأن الذاتي ما لا يمكن تصوّر الماهية من دون تصوّره، والعرضي ما يمكن تصوّرها من دون تصوّره. معتبرًا، أي ابن تيمية، أن هذا التمييز الرشدي تمييز يقوم على مجرّد دعاوي اصطلاحية، أو تصورات وتقديرات ذهنية وعقلية، لا على أساس حقائق موجودة بالفعل في الوجود الخارجي، لكون جميع صفات المحدود إنما هي صفات لازمة لذاته في الخارج. فلا يمكن وجود ذاته من دونها، كما لا يمكن وجودها من دونه، أي منفصلة ومستقلّة عنه اللهم إلّا في الذهن.

التمييز، إذًا، في الصفات بين الذاتية والعرضية، وتقسيم الذاتية إلى صفات مشتركة (الجنس) ومميزة (الفصل)، ثم تقسيم العرضية إلى أعراض ذاتية لازمة (الخاصة) وأعراض غير لازمة (العامة) تمييز باطل برأي الشيخ ابن تيمية، فهو تمييز مستحدث لم يكن متداولًا بين النظار من أهل الكلام الذين ميّزوا في الصفات الإلهية بين: «لازمة للموصوف لا تفارقه إلّا بعدم ذاته، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته»[1]، بل إنّ من نظّار الكلام مَن قسّموا الصفات اللازمة إلى ذاتية ومعنوية، فاعتبروا الصفات الذاتية ما لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفات أو تصوّر عدمها، واعتبروا الصفات المعنوية ما يمكن تصوّر الذّات مع تصور عدمها. فالصفات الأولى مثل القدم والوجود، إذ لا يمكن تصوّر الذّات الإلهية مع نفي كونها موجودة أو قديمة. وأمّا الصفات الثانية، أي الصفات المعنوية، مثل الحياة والعلم والإرادة وغيرها، إذ يمكن تصور الذات الإلهية مع نفي هذه الصفات.

وهذا التقسيم الكلامي للصفات إلى ذاتية ومعنوية تقسيم مع أنه أصح نظرًا، عند ابن تيمية، من تقسيم المناطقة والفلاسفة للصفات إلى ذاتية وعرضية، إلّا أنه يبقى مع ذلك تقسيمًا باطلًا، برأيه، من جهة ما أنه يقوم على القول بأنه يمكن

(1) الدرء، ج 3، ص 321.

تصور الذات مع نفي الصفات المعنوية. والحال أنّ تصور الذات منفكّة أو مجرّدة عن صفاتها، إنّما هو تقدير ذهني فقط، لكون الذات مستلزمة لصفاتها التي لا تنفكّ عنها. ومن ثم كان تقسيمهم ذاك مجرّد وضع واصطلاح خاضع لتحكّمات واعتبارات ذهنية فقط، لا تقسيمًا قائمًا على حقائق ثابتة موجودة في الخارج.

لكن ابن تيمية وبالإضافة إلى كلّ هذا النقد لمفهوم الحدّ، يضيف نقدًا آخرًا له وهو أنّ المناطقة إنما يدخلون في الحدّ - من ضمن ما يدخلون - الصفات المشتركة (الجنس) بين المحدود وغيره. بينما الحدّ الحقيقي يتعيّن أن يقوم على الصفات المميزة للموصوف لا على الصفات المشتركة بينه وبين غيره. بعبارة أخرى، إنّ الصفات المشتركة في الحدّ المنطقي صفات جامعة بين المحدود وغيره، بينما الصفات المميزة في الحدّ الحقيقي، صفات خاصة بالموصوف لا يشركه فيها غيره.

إنّ هذه الصفات المميزة لا يمكن أن تكون، من منظور أرسطي مشائي، إلّا مجموع الصفات العرضية للمحدود، وهو ما يفيد أنّ الحدّ، عند ابن تيمية، يتعيّن أن يقوم على الصفات العرضية لا الصفات الجوهرية، بحجّة أنّ المحدود يتميَّز عن غيره بالأعراض لا بالجواهر، وأن هذه الأخيرة بطبيعتها الكلية هي ما به يشترك المحدود مع غيره ويتقاسم، بينما الأعراض ما به يختصّ المحدود ويتميّز أو يختلف عن غيره.

هكذا يصير المقصود من الحدّ رصد ما به الاختصاص والتميز أو الاختلاف لا ما به الاشتراك والاجتماع، وإنْ شئت قلّ إنَّ المقصود من الحد هو تصيُّد الكثرة والاختلاف والتنوّع لا رصد الوحدة أو ما به يتمّ الجمع بين أفراد كثيرة. هذا عدا أنّ الأعراض عيانية مشخّصة، أي محسوسة، وهي إنما توجد بالفعل في الموجود الجزئي المعين بخلاف الجواهر الكلية التي إنْ هي إلّا مفاهيم عقلية فحسب، وهي إن وجدت في المحسوس فبالقوة لا بالفعل على ما هو عليه أمر العوارض المشخصة في الأعيان. لذلك كان الحدّ المنطقي، من هذا المنظور التيمي، إنما يروم منه المناطقة والفلاسفة المشاؤون عمومًا إقصاء وإنكار أهمية الأعراض الحسية من مجال المعرفة الحقّة بالمحدودات.

وكما انتقد ابن تيمية هاهنا مفهوم الحدّ المنطقي، انتقد كذلك مفهوم البرهان من جهات عديدة منها: كونه قياس من قضية كلية، والقضايا الكلية إنما هي قضايا فاسدة من وجوه أهمها: أنها قضايا عقلية مجردة موجودة في الأذهان لا في الأعيان. فالقول مثلًا «كلّ إنسانٍ فان» قضية من موضوع كلّي هو الإنسان، وهو مفهوم عقلي مجرّد لا وجود له في الواقع الخارجي، لكون ما يوجد في هذا الأخير هو زيد وعمرو لا الإنسان بما هو مفهوم مطلق كلّي وعقلي غير متعيَّن ولا مدرَك بالحسّ. كما أن الموجودات الجزئية والحسية بالإمكان التوصّل إلى معرفتها دون الاستعانة بتلك القضية الكلية، أي أن القضية الكلية القائلة مثلًا كل محدث لا بدّ له من محدث، وكل ممكن لا بدّ له من مرجّح، يمكن العلم بأفرادها فيعلم أن هذا المحدث لا بد له من محدث، وهذا الممكن لا بد له من مرجح، من غير حاجة إلى العلم بالقضية الكلية التي لا يتمّ البرهان عندهم إلّا بها. ولمّا كان البرهان من قضية أو مقدّمة كلية، كانت هذه المقدمة في القياس البرهاني: «مقدمة كلية جامعة، تتناول المطلوب، وتتناول غيره، بمعنى أنها لا تمنع غيره من الدخول، وإن لم يكن له وجود في الخارج. فهي لا تتناول المطلوب لخاصيته، بل بالقدر المشترك بينه وبين غيره، والمطلوب بها هو الله تعالى، فلم يصلوا إليه إلا بجامع ما يشترك فيه هو وغيره»[1]. بعبارة أخرى، إنّ القياس البرهاني: «لا بد فيه من قضية كلية، والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلّا مع الجزم بتماثُل أفراده في القدر المشترك»[2]، بينما الله لا يشركه غيره في شيء. هذا عدا أنّ القول بأنه لا يقين إلّا بالبرهان بما هو قياس من مقدمة أو قضية كلية قول ينكر بصريح العبارة ليس فقط صدق ويقين القضايا الحسية والتجريبية، بل وينكر أيضًا صدق ويقين القضايا المتواترة[3]، بينما صدق هذه القضايا ليس في حاجة لا إلى قياس عقلي من مقدّمة كلية، ولا إلى حدٍّ أوسط للوصول إلى نتيجة صادقة، لكن هذا لا يعني أنّ ابن تيمية يرفض القياس بإطلاق، وإنما يرفض أن يكون العلم واليقين مقرونًا أو مشروطًا بقياس ـ برهاني ـ من مقدمة أو قضية كلية دون غيرها من القضايا

(1) الفتاوى، ج 2، ص 60.

(2) الفتاوى، ج 9، ص 218.

(3) حول أجناس القضايا المتواترة، انظر الصفحة 62 هامش 3 من هذا البحث.

الحسية أو التجريبية أو المتواترة. ليصير العلم واليقين ـ بنظره ـ من هذه القضايا لا من تلك.

هذا عن القضية الكلّية التي منها القياس البرهاني، أمّا عن البرهان كطريق أو مسلك للاستدلال، فإنّه لا ينتهي إلّا إلى إثبات الكلي الموجود في الذهن لا خارج الذهن. ولمّا كان العلم بالبرهان علمًا بالأمر الكلي الموجود في الأذهان، وكانت، في مقابل ذلك، القضايا الشرعية والأمور الحسية والجزئية أمورًا موجودة في الأعيان[1]، وكان العلم بها علمًا بشيء معيّن موجود في الخارج، كان البرهان لا يفيد العلم بها أو بشيء موجود بعينه، وإنما يفيد العلم بأمور مقدرة في الذهن لا يعلم تحققها في الخارج. لذلك كان العلم بالبرهان علمًا قليل المنفعة إن لم يكن عديمًا لها سواء اتّخذ سبيلًا للاستدلال في العلم الإلهي، أو في أي علم اتفق ما دام لا يفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج. يقول ابن تيمية: فأمّا أن البرهان قليل المنفعة في العلم الإلهي، فمن قبل ما: «تبيَّن لك أنه ليس له معلوم في الخارج، وإنما هو علم بأمور كلية مطلقة، لا توجد كلية إلّا في الذهن. وليس في هذا من كمال النفس شيء»[2]. «وأيّ كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصوّر أعيان الموجودات المعينة الجزئية؟ وأيُّ علم في هذا بربّ العالمين الذي لا تكمل النفوس إلّا بمعرفته وعبادته محبة وذلّا»[3].

من هذا الكلام التيمي يتبيّن أمران اثنان على الأقل:

الأول: أنّ العلم النافع، برأي ابن تيمية، هو العلم بالأمر المعين الموجود في الخارج، بينما العلم الإلهي إنما هو علم لا جدوى أو طائل تحته، لأنه لا ينتهي إلّا إلى العلم بأمور ذهنية كلية لا إلى أمور معينة موجودة في الخارج. ولعلّ هذه الخاصية السلبية، أعني عدم الجدوى أو المنفعة، لا تهمّ فقط العلم الإلهي بما هو علمٌ كلي، وإنما تعم أيضًا علومًا جزئية أخرى كالعلم الرياضي مثلًا الذي يقوم هو أيضًا على قضايا كلية، وينتهي إلى العلم بأمور ذهنية مجردة لا وجود لها في

(1) حول وجود القضايا الشرعية ـ بما هي قضايا خبرية وإنشائية ـ في الأعيان، انظر على سبيل المثال **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 176 – 174.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 146 ـ 147.

(3) م. ن.، ص 142.

الخارج. يقول ابن تيمية: وأمّا أنه قليل المنفعة، أعني العلم الرياضي مثل الهندسة والحساب، فمن قبل ما أن هذين لا يفيدان إلّا: «مجرّد تصور شكلًا مدوّرًا، أو مثلثًا، أو مربعًا (...) أو لا يتصور إلّا أعدادًا مجردة ليس فيه علم بموجود في الخارج وليس ذلك كمالًا للنفس»[1].

يتبيَّن، إذًا، من مجموع هذا الكلام التيمي أنه كلام يقلب المعادلة الأرسطية والمشائية ليصير العلم الحقيقي هو العلم بالأمر الجزئي لا العلم بالأمر الكلي، والعلم بالأمر الحسّي التجريبي لا العلم بالأمر العقلي الصوري. ولمّا كانت علوم الفلاسفة العقلية، كلية كانت أو جزئية، تقوم على طرق استدلالية عقلية لا تفيد في معرفة موجود معين في الخارج، وكانت العلوم الشرعية، على العكس من ذلك، تقوم على طرق استدلالية شرعية (الدليل أو الآية وقياس الأولى) تفيد العلم بالأمور الثبوتية الموجودة في الخارج، كان العلم أو العلوم الحقَّة النافعة هي العلوم الشرعية لا العلوم العقلية. بعبارة أخرى أنّ تحصيل العلم النافع، عند ابن تيمية، لا يتوقّف على طرق الاستدلال المنطقي، عند الفلاسفة، ولا على علومهم الكلِّية أو الجزئية، وإنما يمكن تحصيله انطلاقًا من الكتاب والسنة وأقوال السلف، مع إتقانٍ جيد لعلوم القرآن والحديث، وضبط محكم لقوانين وقواعد وعلوم اللغة العربية باعتبارها آليات ضرورية للفهم السليم للنص الشرعي.

الثاني: أن الشيء النافع كذلك، برأي ابن تيمية، هو ذاك الشيء الذي به يحصل كمال النفس وتمامها، وهو كمال وتمام لا يمكن أن يحصل بالمعرفة العقلية، أعني المعرفة الناجمة عن علوم الفلاسفة غير النافعة كلية كانت أو جزئية، ولا بمجرد تحصيل العلوم الشرعية النافعة على أهميتها الأساسية والقصوى، بل لا بدّ من تعضيد هذه العلوم الأخيرة، أعني العلوم الشرعية النافعة، بالعمل الشرعي بما هو عبادة. يقول ابن تيمية: وقد أخطأ أولئك الذين: «جعلوا الكمال في نفس العلم، وإن لم يعضده قول ولا عمل»[2]، ذلك أنّ: «النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية، وقوة إرادية عملية. فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله، وعبادته»[3].

(1) م. ن.، ص. ن.

(2) **الصون**، ص 248. **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 154.

(3) **الرد على المنطقيين**، م. س، ص 152 ـ 153.

فكمال النفس بحسب هذا القول إنما يكون باقتران العلم بالعمل، و: «لو قدر أنّ كمالها في العلم فقط (...) كانت هذه قضية كاذبة»[1]. وبكلمة واحدة، أنه: «لا تكمل نفس قطّ إلا بعبادة الله وحده لا شريك له»[2].

بَيْدَ أنه إذا كان ابن تيمية قد جعل من علاقة العلم بالعمل هذه العلاقة القائمة على عدم كفاية العلم في كمال النفس عندما عضده بلزوم العمل، فإنّ ابن رشد، على العكس من ذلك، إنّما قدم العلم على العمل عند تقديمه للعقل النظري والصنائع النظرية عن العقل العملي والصنائع العملية على حدّ عبارة أستاذنا الدكتور محمد المصباحي الذي يقول: إنّ أبا الوليد كان يقدم: «العقل الذي يدرك ويتلقّى على العقل الذي يفعل ويدبر»[3]. وهو تقديم أفضى بابن رشد إلى تفضيل: «العقل النظري، لأنّه يفحص الموجودات لاستجلاء طبيعتها والاستدلال بها على صانعها، على العقل العملي الذي لا يقوم سوى بترويض الشهوات والأهواء والنزوات بالأوامر والمبادىء والفضائل الأخلاقية»[4].

غير أنَّ ابن تيمية إذا كان قد انتهى إلى الدعوة بوجوب حصر العلم النظري في مهمة رصد المحسوس بدل المعقول، وطلبه للجزئي بدل الكلّي، فإنّ هذه الدعوة، دعوة يمكن الإقرار بشأنها أنها شكّلت بالفعل، في عموميتها، بداية تبلور معالم توجّه حسّي متميز، اجتهد في محاولة وضع ذاته موضع الخط المتوزاي لخطّ التوجه العقلي الذي ساد على امتداد مسار تطوّر الفكر العربي الإسلامي. أو قُل إنّه الخط الذي أراد لنفسه أن يكون البديل المنهجي للمنهج العقلي الذي تمّ تقويم اعوجاج استعمالاته المشائية مع ابن رشد. فمن هذا الجانب بالذات يمكن القول إنّ ابن تيمية كان يرنو القطع مع الإرث المنهجي والمسلكي الذي سادَ مختلف العلوم والحقول المعرفية يومئذٍ. الشيء الذي يمكن معه القول إن ابن تيمية على هذا المستوى كاد أن يشكِّل بداية انطلاق مرحلة جديدة لما بعد ابن رشد، لكنها انطلاقة لم يُكتب لها التطوّر والاستمرار. ومردُّ ذلك إلى ابن تيمية

(1) م. ن.، ص 135.

(2) م. ن.، ص 153.

(3) **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ص 41.

(4) م. ن.، ص. ن.

نفسه الذي سعى، في مختلف أعماله، إلى هدم صرح القول الفلسفي والتشنيع به والتشهير برجالاته من خلال وضع مصنفات تروم تقريب نقده للفلسفة إلى الجمهور وعامة الناس قصد حملهم على مجافاتها ومعاداتها ـ تمامًا كما فعل الغزالي من قبل ـ تارة باسم خروج أصحابها عن الشرع، وتارة أخرى باسم زيغهم عن مذهب السلف. ولعلّ خطأ وخطورة هذا التقريب أو التصريح بالقول الحكمي للجمهور، ما حذَّر منه ابن رشد أكثر من مرة، داعيًا إلى وجوب عدم التشويش على إيمان ومعتقد الجمهور بحفظ كل قولٍ في مصنف مستقل، يعني القول الحكمي والقول الجمهوري الخطابي.

هكذا ـ ومن هذا الوجه ـ يتباين المشروع النقدي لابن رشد عن المشروع النقدي لابن تيمية، فالأول رامَ من مشروعه الإصلاحي تقويم وإعادة بناء القول الحكمي الفلسفي على أسس القول البرهاني، بينما سعى الثاني إلى نقض هذا الإصلاح بالعمل على هدم القول الفلسفي البرهاني من خلال هدم ودكّ أسسه وأركانه المنطقية. ولو كان ابن تيمية قد رامَ من نقده ذاك الانتصار للفلسفة بإعادة بناء القول الفلسفي على أسس آليات المنهج الحسّي التجريبي، أو آليات المنهج العقلي بعد تصحيحه وتقويم أخطائه الأرسطية والمشائية، لكانت اللحظة التيمية لحظة انطلاق فعلية لمرحلة فلسفة جديدة لما بعد ابن رشد، لكن شاء قَدَر هذه اللحظة أن تنتصر لقولٍ لا فلسفي يحضن تحت عباءته لجملة من المواقف الرشدية[1]. لذلك أمكن القول إنّ ابن تيمية ومع إشادته بيقين المنهج الحسّي، وبمعاني ودلالات الألفاظ الحسية، بل واطمئنانه إلى معيار الحس في نقد المدلول العقلي والصناعي للألفاظ المتداولة والمستعملة في العلوم النظرية كلفظ الجسم والجوهر والفساد والحدّ ونظائر ذلك، ونقده، من جهة أخرى، للبراهين العقلية، ولطرق الاستدلال أو الأقيسة المنطقية المستعملة في تلك العلوم، بل ونقده للعلم أو علوم اليونان من منطق وفلسفة وغيرها من الصنائع النظرية، ودعوته، في مقابل ذلك أيضًا، إلى سلك خيار استعمال طرق الاستدلال الشرعي، وتوظيف دلالات ألفاظ اللغة الطبيعية المتداولة بين الجمهور من أجل فهم الدلالة الشرعية التي يتعيّن ردّ كلّ دلالة إليها، فإنه مع ذلك لم يقطع تقي

(1) نحيل هنا مجددًا إلى مقال الأستاذ عبد المجيد الصغير حول مواقف «رشدية» لتقي الدين بن تيمية.

الدين مع كل تلك الألفاظ والدلالات المنطقية، ولا مع الاستدلال العقلي أو القياس بإطلاق:

فعلى مستوى الألفاظ والمفاهيم مثلًا، عاد ابن تيمية إلى الإقرار بأهمية الكلي، والحاجة إلى القضية الكلية ليقول وأمّا: «في المواد المعلومة بأقوال الأنبياء، فإنه يظهر الاحتياج إلى القضية الكلية (...) وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي (ص) أنه قال: كلّ مسكِر خمر، وكل مسكِر حرام. وفي لفظ: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[1]، بل إننا نجد تقي الدين يعمد إلى استعمال مفهوم ولفظ الماهية والجنس والنوع والتواطؤ والاشتراك والتشكيك وغيرها من الألفاظ بالدلالة العقلية نفسها كما هي متداولة بين المناطقة والفلاسفة. فهو يقرّ بوجود الماهية، ما في ذلك شك، لكنه يعترض على بعضهم حول تحديد طبيعة وجودها فقط، ما إذا كانت في الذهن أم خارج الذهن، متّصلة أم منفصلة عن الوجود. وهو كذلك يقسم الكلام الإلهي إلى قديم بالنوع ومحدث بالأفراد، ويقسم الإرادة الإلهية كذلك إلى قديمة بالجنس ومحدثة بالأفراد، والمحدث إلى قديم بالنوع ومحدث بالأفراد. ويذهب إلى أنّ الأسماء المقولة على الله وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك، وذلك بعد أن يقسم ابن تيمية المشككة إلى قسمين: قسم خاص بالمتواطئة العامة، وقسم خاص بالمتواطئة الخاصة. ويعترف ابن تيمية ذاته بكون هذا الكلام ليس كلامه وإنما هو كلام: «للمتقدمين من نظّار الفلاسفة»[2]، معتبرًا أنّ القسم الأول لا بدّ فيه للمشككة من إثبات قدر مشترك كلي كلفظ الوجود عندما يُقال بإطلاق، وهو مسمى المتواطئة العامة، وهذا المسمى لا يكون إلّا في الذهن، وهذا هو مدلول القياس البرهاني الذي لا ينتهي إلّا إلى إثبات الكلي. وأمّا القسم الثاني، فلا بدّ في المشككة من إثبات التفاضل في الوجود بين الوجود الكامل للخالق، والوجود الناقص للمخلوق، وهو مدلول المشككة التي هي قسم المتواطئة الخاصة، إذ حقيقة الوجود في الخالق غير حقيقة الوجود في المخلوق، فلكلّ وجوده الخاص به، وذلك هو مدلول قياس الأولى بما هو قياس ـ شرعي عند ابن تيمية ـ ينتهي إلى إثبات الخاص المعين لا الكلي المطلق.

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 123.

(2) **الرد على المنطقيين**، ج 1، ص 163. **الصون**، ص 256.

أمّا على مستوى الأقيسة وطرق الاستدلال أو البراهين العقلية، فإنّ ابن تيمية يردّها كلها بشكل مختصر إلى قاعدة واحدة هي قاعدة اللزوم: «وهو قول نظار المسلمين [برأي تقي الدين حيث] وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، بل هذا مع اختصاره فإنه يشمل [برأيه] جميع أنواع الأدلّة، سواء سميت براهين أو أقيسة أو غير ذلك»[1]. لذلك مثلت هذه القاعدة ـ بحسب ما رأينا ـ ركن استدلالات ابن تيمية على جلِّ القضايا والمسائل الكلامية والفلسفية كمسألة إثبات وجود الله[2]، ووحدانيته[3]، ومسألة الصفات الإلهية[4]، ومسألة العالم[5]، وغيرها من المسائل.

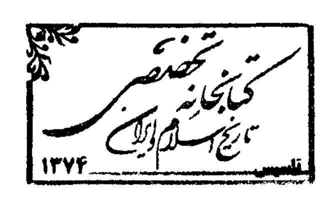
وبالجملة، فإنّ ابن تيمية وإن كان ينتقد مفهوم الحدّ وكذا القول البرهاني المنطقي الذي يتنزّل عند المشائين منزلة اليقين من بين الطرق والمسالك العقلية المنطقية، فإنه لم ينتهِ من هذا النقد إلى الهدم الكلي لهذا المنطق، أو تحريم الاشتغال به، ولا انتهى إلى القطع معه جملة وتفصيلًا، وإنّما رامَ فقط بيان خطأ عدد من قضاياه، وتأكيد بطلان دعوى القول بفائدته كطريق وحيد للعلم واليقين. لينقل هذين، أعني العلم واليقين، إلى طرق أخرى كطريق الحسّ وطريق التجربة، ولينتهي، من كل ذلك، إلى التشديد على الأهمية القصوى لطريقٍ آخر هو طريق القول الخطابي الجمهوري الذي جعل ـ تقي الدين ـ من قضاياه المشهورة ليس فقط مادة يقينية، بل مادة من أعلى درجات اليقين للاستدلال. يقول ابن تيمية: «ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور»[6]. ومن ثم فإنّ قول الفلاسفة القائل بأن:

«القضايا المشهورة (...) قضايا ليست من اليقينيات دعوى باطلة، بل [إنّ] هذه من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل»[7]. ويقول بعد هذا بقليل: «وأمّا كون

(1) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 47 ـ 48.
(2) انظر ص 65 ـ 67، 215 ـ 216 من هذا البحث.
(3) انظر ص 86 وما يليها من هذا البحث.
(4) انظر على سبيل المثال ص 134 ـ 135، 173، 246 ـ 249 من هذا البحث.
(5) انظر ص 326 وما بعدها من هذا البحث.
(6) **الرد على المنطقيين**، ج 2، ص 170.
(7) م. ن.، ص 154 ـ 155.

الخطابيات هي الظنّيات مطلقًا فهذا خطأ عند القوم [يعني الفلاسفة] فإنّه إذا كانت الجدليات قد تكون علمية فالخطابيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون علمية، فإنّ الخطاب أرفع من الجدل»[1].

هكذا يظهر، إذًا، أنّ ابن تيمية يرفض ـ في دعاويه العامة ـ جماع المنطق اليوناني والمشائي على المستوى النظري، لكن صعوبة التزام هذا الرفض على المستوى العملي التطبيقي، سواء في نقده لمواقف المتكلمين والفلاسفة، أو في بنائه لمواقفه الخاصّة، ألزمه في أكثر من موضع ومسألة التعامل الانتقائي معه، وإن ظلّ الغالب على المذهب نظريًا هو دعوته إلى رفضه لا القبول به. لذلك كان القول السابق القائل بأنّ ابن تيمية يمثّل الأصالة الإسلامية الفلسفية بما هي رفض كلّي للقول الفلسفي والمنطقي اليوناني، قول يصعب القطع به بالنظر إلى حضور عناصر هذا الفكر في ثقافة الشيخ ابن تيمية، بل إنّ القول بأنّ ابن تيمية يمثّل نموذج المثقّف التقليدي المنغلق على الذات في مرجعيتها الماضوية الرافضة للآخر جملة وتفصيلًا، لا يخلو هو كذلك من مغالاة ومبالغة، لكون هذا الآخر، أعني الفكر اليوناني، يشكّل بدوره مرجعية ثقافية إضافية لها امتدادها وحضورها إنْ قوّة أو ضعفًا في فكر الشيخ ابن تيمية، سواء عبر اطّلاعه عليه من خلال شروحات الشرّاح والتراجمة القدامى غير المسلمين، أو من خلال مصنفات فلاسفة الإسلام التي حظي فيها هذا الفكر بمنزلة الصدر عن باقي أخريات أجناس الفكر السائدة يومئذٍ.



(1) م. ن.، ص 170.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

• ابن تيميـة:

ـ **الفتاوى**، جمعها عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، الرياض، دار عالم الكتب، 1991.

ـ **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تح. محمد رشاد سالم، ط 2، دار الكنوز الأدبية، د.ت.

ـ **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تح.محمدرشاد سالم، ط 2، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1989.

ـ **مجموعة الرسائل الكبرى**، دار الفكر، 1980.

ـ **مجموعة الرسائل والمسائل**، نشر. محمد رشيد رضا، ط 1، مصر، مطبعة المنار، 1341هـ.

ـ **مجموعة فتاوى ابن تيمية**، دار الفكر، 1980.

ـ **النبوات**، تح. إبراهيم رمضان، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1992.

ـ **الرد على المنطقيين**، تح. رفيق العجم، ط 1، بيروت، لبنان، دار االفكر اللبناني، 1993.

ـ **نقض المنطق**، تح.محمد بن عبدالرزاق حمزة وسليمان بن عبدالرحمن الصنيع، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، د.ت.

ـ **تفسير سورة الإخلاص**، نشر. زهير شفيق الكبي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1993.

ـ **تفسير سورة النور**، نشر. زهير شفيق الكبي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1993.

ـ **الفرقان بين الحق والباطل**، تح. حسن يوسف غزال، ط 1، بيروت، لبنان، دا ر إحياء العلوم، 1983.

ـ **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة المعارف، 1986.

ـ **العقيدة الواسطية**، تح. زهير الشاويش، ط 2، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1994.

ـ **التدمرية**، تح. محمد بن عودة السعودي، ط 2، الرياض، مكتبة العبيكان، 1994.

ـ **الإكليل في المتشابه والتأويل**، تعليق.محمد الشيمي شحاته، الإسكندرية، دار الإيمان، د.ت.

ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، تح. زهير الشاويش، ط 3، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1992.

ـ **مقدمة في أصول التفسير**، فواز أحمد زمرلي، ط 1، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، 1994.

- ابن حنبل :

- **مسند أحمد بن حنبل**، المكتب الإسلامي، دار صادر، د.ت.
- **الرد على الزنادقة والجهمية**، ضمن كتاب **عقائد السلف**. علي سامي النشار وعمار جمعى الطالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1971.

- ابن خزيمة:

- **كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب**، تح. محمد خليل الهراس، ط 2، مصر، دار الفكر، 1973.

- ابن رشــد:

- **تفسير ما بعد الطبيعة**، تح. موريس بويج، ط 4، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1986.
- **شرح البرهان**، تح. عبد الرحمان بدوي، ط 1، الكويت، 1984.
- **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تح. عثمان أمين، القاهرة، 1958.
- **تلخيص السماء والعالم**، تح.جمال الدين العلوي، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلم الإنسانية بفاس، 1984.
- **تلخيص الكون والفساد**، تح. جمال الدين العلوي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، 1995.
- **تلخيص كتاب المقولات**، تح. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- **تلخيص كتاب المقولات**، تح. موريس بويج، ط 2، بيروت، لبنان، منشورات دار دمشق، 1982.
- **تلخيص كتاب المقولات**، تح. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982.
- **تلخيص كتاب القياس**، تح. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982.
- **تلخيص كتاب البرهان**، تح. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982.
- **تلخيص كتاب الجدل**، تح. جرار جهامي، بيروت، لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982.
- **تلخيص كتاب النفس**، تح. سالبدور غومث نوغاليس، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1985.
- **تلخيص كتاب النفس**، تح. ألفرد، ل، عبري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1994.
- **تلخيص الحاس والمحسوس**، ضمن كتاب **في النفس لأرسطو طاليس**، تح.عبد الرحمن بدوي، ط 2، بيروت، لبنان، دار القلم، 1980.
- **جوامع السماع الطبيعي**، تح. جوزيف بويج، مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983.
- **جوامع البرهان**، شارل بوترورت، وقد أسعفنا بصورة شمسية منه أستاذنا الدكتور محمد المصباحي مشكورًا.
- **جوامع الكون والفساد**، تح. أبو الوفا التفتازاني وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.
- **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**، تح. جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1983.
- **رسالة ما بعد الطبيعة**، إعادة نشر. رفيق العجم وجيرار جهامي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994.
- **رسالة السماع الطبيعي**، إعادة نشر.رفيق العجم وجيرار جهامي، ط 1، بيروت، بنان، دار الفكر اللبناني، 1994.

- **رسالة السماء والعالم**، إعادة نشر. رفيق العجم وجيرار جهامي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994.
- **رسالة الكون والفساد**، إعادة نشر. رفيق العجم وجيرار جهامي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994.
- **رسالة النفس**، إعادة نشر. رفيق العجم وجيرار جهامي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994.
- **تهافت التهافت**، تح. موريس بويج، ط 2، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987.
- **الضروري في أصول الفقه**، تح. جمال الدين العلوي، ط 1، بيروت، لبنان، دا ر الغرب الإسلامي، 1994.
- **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تح. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955.
- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تح. مصطفى حنفي، إشراف محمد عابد الجابري، ط 1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت، لبنان، دار مكتبة التربية، 1987.
- **الكشف عن مناهج الأدلة**، ط 2، دار العلم للجميع، 1935.
- **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تح. محمد عبد الواحد العسري، إشراف محمد عابد الجابري، ط 1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.
- **فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تح. ألبير نصري نادر، ط 4، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1982.
- **كتاب فصل المقال**، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت، لبنان، دار مكتبة التربية، 1987.
- **فصل المقال**، ط 2، دا ر العلم للجميع، 1935.
- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تح.علي محمد معوض وعادل أحمد جواد، بيروت، بنان، دار الكتب العلمية، 1996.

- **ابن سينـا:**
- **الشفاء: كتاب الإلهيات**، تح. الأب قنواتي وسعيد زيدان، قم، إيران، مكتبة آيات الله، 1404 هـ.
- **الشفاء: كتاب البرهان**، تح. عبدالرحمن بدوي، ط 2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966.
- **كتاب النجاة**، تح. ماجد فخري، ط 1، بيروت، لبنان، دا رالآفاق الجديدة، 1985.
- **الإشارات والتنبيهات**، القسم الثالث (الإلهيات)، تح سليمان دنيا، ط 3، القاهرة، مصر، دار المعارف، 1985.
- **الإشارات والتنبيهات**، القسم الأول، تح. سليمان دنيا، ط 2، القاهرة، دار المعارف، د.ت.
- **منطق المشرقيين**، تح. شكري نجار، ط 1، بيروت، لبنان، دا رالحداثة، 1982.
- **عيون الحكمة**، تح. عبدالرحمن بدوي، ط 2، بيروت، لبنان، دار القلم، 1980.
- **الرسالة العرشية**، تح. إبراهيم هلال، سلسلة دراسات في الإسلام، عدد 2، د.ت.

- **ابن عبد البر:**
- **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ت.

- **ابن فورك:**

ـ **مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري**، تح. دانيال جيمارية، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987.

- **ابن قتيبة:**

ـ **تأويل مشكل القرآن**، شرح. السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، د. ت.

ـ **كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، ضمن كتاب عقائد السلف.

- **ابن قيم الجوزية:**

ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تعليق وتقديم، طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1973.

- **ابن كثير:**

ـ **تفسير القرآن العظيم**، ضبط. حسن بن ابراهيم زهران، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994.

ـ **مختصر تفسير ابن كثير**، محمد علي الصابوني، ط 7، بيروت، لبنان، دار القرآن الكريم، 1981.

- **ابن ماجـة:**

ـ **سنن ابن ماجة**، ط 2، بيروت، لبنان، دار الفكر، د.ت.

- **ابن ميمون، موسى:**

ـ **دلالة الحائرين**، تح. حسن آتاي، تركيا، مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.

- **أرسطـو:**

ـ **الطبيعة**، تح. عبد الرحمن بدوي، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

ـ **منطق أرسطو**، تح. عبد الرحمن بدوي، ط 1، بيروت، لبنان، دا ر القلم، 1980.

- **الأخميمي:**

ـ **رسالة في الرد على ابن تيميـة في مسألة حوادث لا أول لها**، تح. سعيد عبد اللطيف فودة، ط1، الأردن، دار سراج 1998.

- **الإسفرايني:**

ـ **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تح.كمال يوسف الحوت، ط1، بيروت، لبنـان، عالم الكتب، 1983.

- **الأشعـري:**

ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، لبنان، المكتبة العصرية، 1990.

ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، تح. فوقية حسين محمود، ط 2، مصر، دار الكتاب، 1987.

- **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955.
- **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، 1993.
- **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تح. عبد الله شاكر محمد الجنيدي، السعودية، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، 1413 هـ.
- **رسالة استحسان الخوض في علم الكلام**، ط1، دار المشاريع، بيروت، لبنان، 1995.

• **الألـوسي:**
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تصحيح وتعليق. محمد شكري الألوسي البغدادي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

• **الآمـدي:**
- **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، تح. حسن محمود الشافعي، ط 2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1993.

• **الإيـجي:**
- **المواقف في علم الكلام**، القاهرة، مكتبة المتنبي، د.ت.

• **الباقلاني:**
- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تح. عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.
- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تح. محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1993.

• **البخـاري:**
- **صحيح البخاري**، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي، 1953.

• **البغدادي أبو الخير الحسن بن سوار:**
- في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلًا، ضمن كتاب **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، تح. عبد الرحمن بدوي، ط 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1977.

• **البغدادي، عبدالقاهر:**
- **كتاب أصول الدين**، ط 3، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1981.
- **الفرق بين الفرق**، تح. لجنة إحياء التراث العربي، ط 5، بيروت، لبنان، دار المعرفة، 1975.

• **البيضاوي:**
- **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، تح. عباس سليمان، ط 1، بيروت، لبنان، دار المعرفة، 1975.

- **البيـهـقي:**
- **الأسماء والصفات**، تعليق محمد زاهد الكوثري، مطبعة السعادة، د.ت.

- **الترمـذي:**
- **سنن الترمذي**، ضبط وتصحيح. عبدالرحمن محمد عثمان، ط 2، بيروت، لبنان، دار الفكر، 1974.

- **التفتازاني، سعد الدين:**
- **شرح المقاصد**، تح. عبد الرحمان عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.
- **شرح العقائد النسفية**، تح. أحمد حجازي السقا، ط1، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987.

- **التوحيدي، أبو حيان:**
- **البحر المحيط**، نشر. عبد الله ومحمد الصالح الرشدي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، السعودية د. ت.

- **الجرجاني، عبد القاهر:**
- **أسرار البلاغة**، تصحيح. محمد رشيد رضا، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1988.

- **الجوزي، أبو الحسن:**
- **دفع شبهة التشبيه**، تح. محمد زاهد الكوثري، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1998.

- **الجويـني:**
- **الشامل في أصول الدين**، تح. علي سامي النشار، فيصل بدير عون وسهير محمد مختار، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1969.
- **الشامل في أصول الدين**، (الكتاب الأول في الاستدلال)، تح. هلموت كلوبفر، القاهرة، دار العرب، 1988ـ 1989.
- **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تح. محمد يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1950.
- **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تح. فوقية حسين محمود، ط 2، بيروت، لبنان، عالم الكتب، 1987.
- **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، تح. محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1992.

- **الحصيني، أبو بكر:**
- **دفع شبهة من تشبه و تمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد**، المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت

- **الحنفي، ابن أبي العز:**
- **شرح العقيدة الطحاوية**، ط 9، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1988.

- **الخيــاط:**
- **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تح. محمد حجازي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.

- **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تح. نيبرج، بيروت، لبنان، دار الندوة الإسلامية، 1988.

• **الدسوقي:**

- **حاشية الدسوقي على أم البراهين للسنوسي**، ضبط وتصحيح. عبد اللطبف حسن عبد الرحمان، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2001.

• **الدمشقي، ناصر الدين:**

- **الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية «شيخ الإسلام» كافر**، تح. زهير الشاويش، ط 1، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1980.

• **الرازي:**

- **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، تح. محمد المعتصم بالله البغدادي، ط1 ، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1990.
- **الأربعين في أصول الدين**، تح. سميح دغيم، ط 1، بيروت، لبنان، دا رالفكر اللبناني، 1996.
- **معالم أصول الدين**، تح. سميح دغيم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1996.
- **المسائل الخمسون في أصول الدين**، تح. أحمد حجازي السقا، ط 2، بيروت، لبنان، دارالجيل، 1990.
- **أساس التقديس في علم الكلام**، تح. محمد العريبي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1993.
- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تح. سميح دغيم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1996.
- **مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير**، ط 2، المطبعة العامرة الشرفية، 1324 هـ.
- **لباب الإشارات والتنبيهات**، تح. أحمد حجازي السقا، ط 1، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1986.
- **خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة**، تح. أحمد حجازي السقا، ط 1، بيروت، لبنان، دار الجيل، 1992.

• **الزمخشري:**

- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل**، ضبط وتصحيح. مصطفى حسين أحمد، ط 2، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1953.

• **السبكي:**

- **الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية**، تعليق محمد زاهد الكوثري، دمشق، مطبعة الترقي، 1347هـ.
- **الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية وتلميذه ابن قيم ا لجوزية**، جمعها كمال أبو المنى، ط 1، بيروت، لبنان، عالم الكتب، 1983.
- **السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل**، تعليق زاهد بن الحسن الكوثري، مصر، مطبعة السعادة، 1937.
- **السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل**، تعليق زاهد بن الحسن الكوثري، مصر، مكتبة زهران، 1993

- **السكاكي، أبويعقوب:**
- **مفتاح العلوم**، تح. عبد الحميد هنداوي، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2000.

- **السيوطي، جلال الدين:**
- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، نشر. محمد أمين دمج، بيروت، لبنان، المكتبة الشعبية، د.ت.
- **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، نشر وتعليق. علي سامي النشار، ط 1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1947.

- **الشاطبي:**
- **الموافقات في أصول الأحكام**، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، د. ت.

- **الشريف المرتضي:**
- **إنقاذ البشر من الجبر والقدر**، ضمن **رسائل العدل والتوحيد**، ج 1، تح. محمد عمارة، دار الهلال، 1971.

- **الشهرستاني:**
- **الملل والنحل**، تح. سيدي كيلاني، ط 2، بيروت، لبنان، دار المعرفة، 1975.
- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ألفرد جيوم، مصر، مكتبة ا لثقافة الدينية، د.ت.

- **الطبري:**
- **جامع البيان في تفسير القرآن**، ط 1، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر. وقد طبع على مراحل امتدت من سنة 1323هـ إلى غاية سنة 1329 هـ.

- **الغزالي:**
- **معيار العلم**، تح. علي أبو ملحم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الهلال، 1993.
- **محك النظر**، تح. رفيق العجم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الفكر اللبناني، 1994.
- **تهافت الفلاسفة**، تح. جيرار جهامي، ط 1، بيروت، لبنان، دا ر الفكر اللبناني، 1993.
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1983.
- **القسطاس المستقيم**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- **فيصل التفرقة**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- **المضنون به على غير أهله**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- **مشكاة الأنوار**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- **قواعد العقائد في التوحيد**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت.
- **إلجام العوام عن علم الكلام**، تح. محمد المعتصم بالله البغدادي، ط 1، بيروت، لبنان، دارالكتاب العربي، 1985.
- **إلجام العوام عن علم الكلام**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.

- قانون التأويل، تح. مصطفى أبو العلا، مصر، مكتبة الجندي، د.ت.
- قانون التأويل، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- معراج السالكين، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.
- روضة الطالبين وعمدة السالكين، ط 1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1994.

- الفارابي:
- كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تح. فوزي متري نجار، ط 2، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1993.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، علي بوملحم، ط 1، بيروت، لبنان، دار الهلال، 1995.
- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تح. محسن مهدي، ط 2، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1991.
- كتاب البرهان، تح. ماجد فخري، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1987.
- شرائط اليقين، ضمن كتاب البرهان.

- القاسمي:
- محاسن التأويل، ضمن كتاب عقائد السلف.

- القاضي عبد الجبار:
- شرح الأصول الخمسة، تح. عبد الكريم عثمان، ط 2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988.
- المحيط بالتكليف، تح.عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.
- المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج 1.

- القرطبي:
- الجامع لأحكام القرآن، ط 2، دار الكتب المصرية، 1935.

- الكرمي، مرعي بن يوسف:
- الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية، تح. عبد الرحمن خلف، ط 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1980.
- الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، تح. نجم عبد الرحمن خلف، ط 2، بيروت، لبنان، دار الفرقان، 1985.

- رشيد رضا، محمد:
- تفسير المنار، مطبعة المنار 1350 هـ.

- مسلم، أبو الحسن:
- صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، السعودية، إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1980.

ثانيًا: المراجع العربية

- ابن حسن بن سالم، إبراهيم:

ـ قضية التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين، ط 1، بيروت، لبنان، دار قتيبة، 1993.

- ابن علي حسن، عثمان:

ـ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة و الجماعة، ط 1، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، 1997.

- أبو زهرة، محمد:

ـ ابن تيمية حياته وعصره ـ أراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، 1991.

ـ ابن حزم حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، القاهرة، دار الفكر العربي، 1978.

- أبو زيد، منى أحمد:

ـ التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط 1، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994.

- أبو زيد، نصر حامد:

ـ من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده، ضمن ابن رشد والتنوير، ط 1، دار الثقافة الجديدة، 1997.

- أبو سنة، منى:

ـ ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا، ضمن ابن رشد والتنوير.

- أحمد رفعت، فاطمة:

ـ مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي، ط 1، دار المعرفة الجامعية، 1989.

- إرنست رينان:

ـ ابن رشد والرشدية، تر. عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، 1957.

- الأعسم، عبد الأمير:

ـ المصطلح الفلسفي عند العرب، ط 2، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

- البوطي، محمد رمضان سعيد:

ـ السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ط 2، دار الفكر، 1996.

- البيطار، محمد بهجة:

ـ حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ط 3، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1986.

• **الجابري، محمد عابد:**

ـ **ابن رشد سيرة وفكر**، ط 1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

ـ **بنية العقل العربي**، ط 2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991.

• **الجزيري، نورالدين:**

ـ **قراءة في علم الكلام: الغائية عند الأشاعرة**، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

• **الحلبي، أحمد بن عبد العزيز:**

ـ «أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية»، **الأمة** (مجلة)، عدد 55، ط 1، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، 1997.

• **الخضيري، زينب:**

ـ **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، القاهرة، دار الثقافة، 1993.

• **الزين، سميح:**

ـ **ابن رشد آخر فلاسفة العرب**، بيروت،لبنان، دار القاموس الحديث.د.ت.

• **الزين، محمد حسني:**

ـ **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، ط 1، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1994.

• **السيد الجليند، محمد:**

ـ **الإمام ابن تيمية وقضية التأويل**، ط 3، المملكة العربية السعودية، دا رعكاظ، 1983.

• **السيلي، عبد العزيز:**

ـ **العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية**، ط 1، القاهرة، دار المنار، 1993.

• **الصغير، عبد المجيد:**

ـ **مواقف «رشدية» لتقي الدين ابن تيمية**، ضمن دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، ط 2، المركز الثقافي العربي، 1987.

ـ **المصطلح الكلامي في الإسلام بين المصدر الاشتقاقي والتداول الإصطلاحي**، ضمن المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، ط 1، عدد 2، 1995.

ـ «ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي»، ضمن **المناظرة** (مجلة) العدد الأول، 1989.

• **الطبلاوي، محمد سعد:**

ـ **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد**، ط 1، مطبعة الأمانة، 1989.

- **العثيمين، محمد بن صالح:**

- **تقريب التدمرية**، ط 1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، 1992.

- **العراقي، عاطف:**

- **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، ط 2، القاهرة، دار المعارف، 1994.
- **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، ط 5، القاهرة، دار المعارف، 1983.

- **العك، خالد عبد الرحمن:**

- **الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط 1، بيروت، لبنان، دار المكتب الإسلامي، 1995.

- **العلواني، طه جابر:**

- **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**، ط 2، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

- **العلوي، جمال الدين:**

- **المتن الرشدي**، ط 1، الدار البيضاء، دار تبقال، 1986.
- «إشكالية العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد 3، 1988.

- **العلوي، سعيد بن سعيد:**

- **الخطاب الأشعري**، ط 1، بيروت، لبنان، دار المنتخب العربي، 1992.

- **العيد، عبد اللطيف محمد:**

- **دراسات في فكر ابن تيمية**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1981.

- **الفضلي، عبدالهادي:**

- **خلاصة علم الكلام**، ط 2، دار المؤرخ العربي، 1993.

- **الكردي، محمود سعيد:**

- **أثر القرآن على منهج التفكير عند ابن تيمية**، ط 1، بنغازي، ليبيا، دار الكتب الوطنية، 1986.

- **المتولي، صبري:**

- **منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم**، القاهرة، عالم الكتب، 1981.

- **المحمود، عبد الرحمان بن صالح بن صالح:**

- **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، ط 1، الرياض، مكتبة الرشد، 1995.

• **المرزوقي، أبو يعرب:**
- **إصلاح العقل في الفلسفة العربية**، ط 2، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

• **المصباحي، محمد:**
- **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، 1992.
- **دلالات وإشكالات**، ط 1، الدار البيضاء، عكاظ، 1988.
- **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1998.

• **المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد:**
- **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**، ط 1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1985.
- **المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**، ط 1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1995.

• **المغراوي، محمدبن عبدالرحمان:**
- **المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات**، المملكة العربية السعودية، دار المنار، د.ت.

• **المغربي، عبد الفتاح:**
- **حقيقة الخلاف بين المتكلمين**، ط 1، القاهرة، مصر، مكتبة وهبة، 1994.

• **النشار، علي سامي:**
- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط 4، دار المعارف، 1998.
- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط 8، دار المعارف، د.ت.

• **النشار، مصطفى:**
- **نظرية العلم الأرسطية: دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو**، ط 1، القاهرة، دارالمعارف، 1986.

• **النقاري، حمو:**
- **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية**، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991.

• **الهراري، عبدالله:**
- **المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية**، ط 3، بيروت، لبنان، دار المشاريع، 1996.

• **الهراس، محمد خليل:**
- **ابن تيمية السلفي**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت.

• **ألوزاد، محمد:**
- «في الرشدية العربية المعاصرة، مقاربات الكشف عن مناهج الأدلة»، ضمن مقدمات، **المجلة المغاربية للكتاب**، عدد 1998، 15.

- **أمليـل، علـي:**
- «التأويل والتوازن»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، ط 1، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1981.

- **أنطوان، فـرح:**
- **ابن رشد وفلسفته**، ط 1، بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1981.

- **بدوي عبد الرحـمن:**
- **مذاهب الإسلاميين**، ط 1، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، 1971.

- **بيصـار محمـد:**
- **في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود**، ط 3، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1973.

- **بينيـس:**
- **مذهب الذرة عند المسلمين**، تر. محمد عبدالهادي أبوريدة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1946.

- **بيومي، عبدالمعطي:**
- **ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب**، ضمن ابن رشد والتنوير.

- **حـربي، محمـد:**
- **ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره**، بيروت، عالم الكتب، 1987.

- **دغيـم، سمير:**
- «ابن رشد وعلم الكلام»، ضمن ندوة ابن رشد، **الفكر العربي (مجلة)**، بيروت، لبنان، معهد الإنماء العربي، عدد 81، 1995 .

- **رشاد سالم، محمود:**
- **مقارنة بين الغزالي وابن تيمية**، الكويت، دار القلم، 1992.

- **زنيـبر، محمـد:**
- «ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، ط 1، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1981.

- **صـائب، عبـد الحميـد:**
- **ابن تيمية حياته وعقائده**، بيروت، لبنان، دار الغدير، د.ت.

- **عبد السـميري، جابر زايد:**
- **الصفات الخبرية بين المثبتين والمؤولين بيانًا وتفصيلًا**، ط 1، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، 1995.

• **عريبي، محمد ياسين:**
- **الاستشراق وتعريب العقل التاريخي العربي**، ج 1، حول نقد العقل التاريخي، ط 1، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1991.

• **عقيلي، إبراهيم:**
- **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، ط 1، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

• **عمارة، محمد:**
- **المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد**، ط 2، دار المعارف، 1983.

• **فخري، ماجد:**
- **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، ط 3، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1992.

• **فروخ، عمر:**
- **ابن تيمية المجتهد**، ط 1، بيروت، لبنان، دار لبنان، 1991.

• **فريجة، محمد:**
- **الأصول المنهجية للعقيدة السلفية: مقارنة شاملة بين منهج الإمام الأشعري ومنهج الإمام ابن تيمية**، ط 1، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، 1995.

• **قمير، يوحنا:**
- **ابن رشد**، ط 2، بيروت، لبنان، دار المشرق، 1986.

• **لاوست، هنري:**
- **شرائع الإسلام في منهج ابن تيمية**، تر. محمد عبدالعظيم علي، ط 2، الإسكندرية، دار الدعوة، 1997.

• **لطفي جمعة، محمد:**
- **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية.

• **محمد عبد الرحيم:**
- **تفسير الصحابة، مميزاته، خصائصه، مصادره، قيمته العلمية**، مكتبة التراث الإسلامي، 1991.

• **محمود قاسم:**
- **ابن رشد وفلسفته الدينية**، ط 3، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.
- **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، ط 2، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.

• **مفتاح، محمد:**
- «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، ط 1، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1981.

ثالثا: المراجع الأجنبية

- **Allard, Michel:**
  - Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création, bulletin d'études orientales, tome 14 , Damas , 1951.

- **Arnaldez, Roger:**
  - Avérroès, in Multiple Averroès, Acte du colloque internationale organisé à l'occasion du 85° anniversaire de la naissance d'Averroès organisé à Paris entre le 20 et le 23 septembre 1976, Les belles lettres, Paris, 1978.
  - La pensée religieuse d'Averroès. I. la doctrine de la création dans le Tahafut, in studia Islamica, Paris, 1957 .
  - La pensée religieuse d'Averroès. II. La théorie de dieu dans le Tahafut, in studia Islamica, Paris, 1957.

- **Artur, hyman:**
  - Les types d'arguments dans les écrits théologico-politiques et polémiques d'Averroès, in Penser avec Aristote -ERES,1991.

- **Brunschvig, Robert:**
  - Pour ou contre la logique Greque chez les Théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, Al-Ghazali, Ibn Taimiyya, in oriente E occidente nel medievo: Filosofia E Scienze, Accademia nazionale dei Lincei, Roma, 1971.

- **Bernard, Marie:**
  - La notion de 'Ilm chez les premiers Mu'tazilites, in studia Islamica, Paris, 1972.
  - La notion de 'Ilm chez les premiers Mu'tazilites(suite), in studia Islamica, Paris, 1973.

- **Frank, Richard:**
  - The structure of created causality according to AL-As-ari, in studia Islamica, Paris, 1966.

- **Gauthier, léon:**
  - Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et la philosophie, vrin, Paris, 1909.

- **Gimaret, Daniel:**
  - Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments, in studia Islamica, Paris, 1974.
  - Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments (suite et fin), in studia Islamica, Paris, 1975.

- **Hourani, F.George:**
  - Avérroès musulman, in Multiple Averroès.

- **Khan, Qumaruddin:**
  - The political thought of Ibn Taymiyah, publication of the islamic research institute, Islamabad, Pakistan, 1973.

- **Kagan, Barry:**
  - Averroès and the metaphysics of causation, state university of New york Press, 1985.

- **Laoust, Henri:**
  - Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Taki-D-Din Ahmed B.Taimiya, institut Français d'archéologie orientale, caire, 1947.

- Le traité de droit public d'Ibn Taimiya, Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948.
- La profession de Foi de Ibn Taymiyya, bibliothèque d'études islamique, tome 2, ed Geuthner, 1986.
- Le réformisme orthodoxe de «Salafia» et les caractères généreaux de son orientation actuelle, éxtrait de la revue des études islamiques, librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1932.

- **Langhade, jacques:**
- Les érreurs d'Averroès selon Gilles de Rome, in Prologues, Revue Maghrébine du livres, N° 15, 1998.

- **Makari,Victor (E):**
- Ibn Taymiyyah's Ethics de social factor, American Academy of religion, united states of American, 1993.

- **Munk(s):**
- Mélanges de philosophie juive et Arabe, librairie philosophique, Vrin, France, 1988.

- **Montgomery, Watt:**
- Islamic philososphy and theology, second edition, Edinburgh university Press, 1985.

- **Olesen, Niels Henrik:**
- Culture des saint et pélerinage chez Ibn Taimiyya, Bibliothèque d'étude Islamique, Tome 16, librairie orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1991.

- **Puing, Joseph:**
- Quelques remarques sur les notions de «necessité» et de «puissance», in Penser avec Aristote.

- **Pereleman, chain et Olbrechts, Lucie:**
- Traité de l'argimentation, ed, de l'université Bruxelles, 5ème édition, 1988.

- **Hofman, Rudolf**:
- La puissance argumentative de la logique spéciale dans la métaphysique d'Ibn Roshd, in Penser avec Aristote.

- **Romey, Alain:**
- Le rationalisme d'Ibn Rochd «Averroès» et la pensée philosophique dans le monde Arabe, in Bulletin: C.R.A.P.E .1979.

- **Shahab, Ahmed:**
- Ibn Taymiyyah's and the satanic veres, in studia Islamica, Paris, 1988.

- **Van Riet, Simone:**
- Averroès et le problème de l'imagination prophétique, in Multiple Averroès.

- **Vadet, Jean-claude:**
- Le primat de l'action sur l'Etre et l'Essence, fil conducteur de la logique d'Al-As ari?, in studia Islamica, Paris, 1976.

- **Wolfson, Harry Austryn:**
- The philosophy of the kalam, Harvard university Press, combridge, Massachusetts and London, England, 1976.

الكتاب

إنَّ نقد ابن رشد المزدوج للمتكلمين والفلاسفة على السواء، جعل منه بحق آخر فيلسوف عربي إسلامي يشهر سلاح نقده الحاد في وجه سابقيه من الفلاسفة والمتكلمين.

وإذا كان أبوحامد من قبله قد تجنّد للتهجم على الفلاسفة والتصدي للفلسفة بغرض هدمها ودكّ أسسها، فإننا مع ابن رشد نجده وقد نذر نفسه لإعادة الاعتبار للفلسفة والانتصار لها من خلال نقده للغزالي في «تهافت التهافت».

وابن تيمية حين ذهب هذا المذهب النقدي لابن رشد، فذلك إنما لاعتقاده بأن أبا الوليد في تناوله للكثير من القضايا والمسائل الكلامية والفلسفية، وانتصاره للعقل والبرهان أو العلم بمعناه الأرسطي، قد جنح عن مذهب السلف؛ إما بإيراده لأمور فاسدة من عنده، أو أنه ردّد فيها فساد ما قاله من سبقه من المتكلمين والفلاسفة اليونانيين خصوصًا منهم أرسطوطاليس ومن شايعه على مذهبه. وأنه في كل ذلك، وفي كثير مما قاله أو ردّده، كان مخالفًا فيه صحيح المنقول وصريح المعقول على حدّ العبارة التيمية.



جداول Jadawel
www.jadawel.net